Ayşe Almıla Akca

Moscheeleben in Deutschland

Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität

[transcript] global | local Islam

Ayşe Almıla Akca
Moscheeleben in Deutschland

Globaler lokaler Islam



Kaan ve Marjane için

Ayşe Almıla Akca (Dr. phil.), geb. 1979, forscht am Berliner Institut für Islamische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin und promovierte an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Islamisches Wissen und Praxis, das islamische Feld in Deutschland, islamische Erneuerungsbewegungen seit dem 18. Jahrhundert sowie religiöse Autorität.

Ayşe Almıla Akca

Moscheeleben in Deutschland

Eine Ethnographie zu Islamischem Wissen, Tradition und religiöser Autorität



Zugl. Diss, Freie Universität Berlin, 2019.

Die Open-Access-Publikation dieses Bandes wurde aus Publikationsgeldern der Freien Universität Berlin gefördert.

Ausgezeichnet mit dem DAVO-Dissertationspreis 2019.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: Ayşe Almıla Akca & Axel Metzger
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5045-7
PDF-ISBN 978-3-8394-5045-1
https://doi.org/10.14361/9783839450451

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Vorwort

Die vorliegende Studie ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Mai 2018 mit dem Titel »Islamisches Wissen in Moscheen in Deutschland. Legitimation und Autorisierung von islamischem Wissen im Spannungsfeld selbstorganisierter Religiosität« an der Freien Universität, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, eingereicht und im Oktober 2018 verteidigt habe. Die erste Idee zu dieser Forschung entstand schon während eines Forschungsprojekts zu den Beziehungen islamischer Vereinigungen zu ihrem Umfeld, als in einem Gruppengespräch mit dem Imam und dem Vorstand einer Moschee vielfältige Vorstellungen zu bestimmten religiösen Themen geäußert wurden, die auf Vielstimmigkeit in dem, was als islamisch gilt, schließen ließen. Meine Doktormutter, Frau Prof. Dr Schirin Amir-Moazami, hat mich dann darin bestärkt, das Moscheeleben in Deutschland ethnographisch zu untersuchen und theoretisch zu fundieren. Von ihr habe ich nicht nur viele inhaltlichen Anregungen und Kritiken erhalten, sie brachte mir auch das notwendige Vertrauen entgegen, dass meine Herangehensweise fruchten würde. Für ihre Unterstützung, nicht nur wissenschaftlicher Art, möchte ich mich an dieser Stelle besonders bedanken.

Ohne die Unterstützung, die ich von zahlreichen Seiten erfahren habe, wäre die Arbeit nicht in der vorliegenden Form entstanden. Ich danke daher zunächst den Menschen im »Feld«, die sich mir für meine Studie geöffnet und mir bereitwillig Einblicke in ihr Moscheeleben gewährt haben. Auch bei meinen Doktorgeschwistern, den Teilnehmenden am »informellen Kolloquium« am Institut für Islamwissenschaft, FU Berlin, die oft als Erste im wissenschaftlichen Feld meine Ergebnisse kritisch diskutiert haben, möchte ich mich herzlich für ihren Zuspruch bedanken. Für seine Diskutierfreudigkeit und wertvollen Hinweise danke ich auch meinem Zweitgutachter Herrn Prof. Dr. Bekim Agai ganz besonders. Mein aufrichtiger Dank gilt nicht zuletzt Dr. Manfred Sing, Nilden Vardar und Maria Kechaja neben vielem anderen für zahlreiche lebhafte Diskussionen an getränkten Abenden über die Entwicklungen der vorliegenden Forschung. Ein herzliches *Danke schön* auch an die vielen Kollegen und Kolleginnen, die Teile der Arbeit in verschiedenen Stadien gelesen und kommentiert haben.

Mit einem vierjährigen Promotionsstipendium der Hans-Böckler-Stiftung konnte das Forschungsprojekt erst realisiert werden, wofür ich sehr dankbar bin. Überaus glücklich war ich auch über die Verleihung des DAVO-Dissertationspreises 2019 für die vorliegende Arbeit. Darüber hinaus möchte ich dem Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der FU Berlin für den großzügigen finanziellen Zuschuss danken, mit dem diese Arbeit als Open Access Publikation erscheinen kann.

Für Ihren selbstlosen Beistand und ihren von Herzen kommenden Zuspruch sei meinen beiden Familien gedankt. Besonders danke ich meinem Vater mit Gedenken an meine Mutter für seine Liebe, Förderung und Unterstützung seit Kindestagen. Absolut keine Worte können meinen Dank ausdrücken, den ich meinem Mann Axel Metzger schulde. Ihm und meinen Kindern Kaan und Marjane sei das Buch gewidmet, dessen Fertigstellung sie während ihrer Kindheit stetig begleitet hat.

Vorbemerkung

Grundsätzlich stammen alle Übersetzungen aus dem Türkischen ins Deutsche von mir. Übersetzungen von Begriffen sind mit ›‹ gekennzeichnet, bei Zitaten bleiben »«. Längere Zitate aus dem Türkischen und Erläuterungen zur Übersetzung erscheinen im Fußnotenteil. Die deutschen Artikel vor türkischen Begriffen richten sich nach der hier im Text verwendeten deutschen Übersetzung (z.B. die *Diyanet* wegen ›die Religionsbehörde *Diyanet*‹). Türkische Originalzitate wurden in ihrer Orthographie so belassen, auch wenn sich dadurch Unstimmigkeiten ergeben (z.B. *akaid*, *akâid*). Wörter, die im Duden aufgenommen sind, werden in der deutschen Schreibweise wiedergegeben (z.B. Hadsch, Hadith oder Umma). Um die Mehrsprachigkeit im Forschungsfeld wiederzugeben, gebe ich bei der ersten Nennung eines islamisch-theologischen Begriffs die arabische und türkische Bezeichnung an und verwende dann nur die arabische (z.B. *taqlīd*, türk. *taklit*). Religiöse Feiern bezeichne ich bei der ersten Nennung auf Deutsch, Arabisch und Türkisch (z.B. Nacht der Wünsche/*Laylat ar-Raġāʾib*/*Regaib Kandili*), im Text gebe ich zur besseren Lesbarkeit nur noch die arabische und türkische Bezeichnung an. Die Transkription arabischer Begriffe folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Wenn es sich nicht um Eigennamen oder spezielle Termini handelt, sind arabische und türkische Wörter klein geschrieben. Türkische, arabische, fremdsprachliche Begriffe (z.B. *ordinary muslims*) sowie Hervorhebungen im Deutschen sind im Fließtext kursiv gesetzt. Generell sind in Zitaten für Auslassungen und für Einfügungen von mir eckige Klammern verwendet worden: […]. Abkürzungen von häufig vorkommenden Namen im Text werden bei der ersten Nennung aufgelöst und sind im Abkürzungsverzeichnis aufgeführt. Bei Hadithen erfolgt der Verweis nach Wensinck 1927: Name des Sammlers, Nr. des Buches (*Titel des Buches*), Nr. des Kapitels [Beispiel: Abū Dāwūd, 39 (*Sunna*), 5]. Für Koranstellen verwende ich folgende Kürzel: Nr. der Sure/Nr. des Verses bzw. der Verse [Beispiel: 113/1-3]. Die Koranübersetzungen entnehme ich Paret [10]2007. Da es in dieser Studie wichtig ist, dass Frauen und Männer benannt werden, verwende ich * für Genera (Beispiel: Expert*innen, Akteur*in).

Einführung: Moscheeleben in Deutschland erforschen

Nach rezenten Einschätzungen gibt es zwischen 2100 und 2400 Moscheen in Deutschland.[1] In Moscheen kommen die Menschen in einer Gemeinschaft zusammen, verständigen sich über Ablauf und Regeln von religiösen Ritualen und Feiern, sprechen oft die gleiche(n) Sprache(n) und teilen ein religiöses Ethos. Neben und nach der religiösen Primärerfahrung in der Familie und in der Nachbarschaft können Muslime und Musliminnen jeglichen Alters hier explizit und implizit die Grundlagen und Quellen des muslimischen Glaubens, ethische, sittliche und kulturelle Werte und Normen erfahren sowie Teil einer gemeinschaftlichen Religionsausübung werden. In Moscheen werden somit Traditionen und Innovationen der gemeinschaftlichen und persönlichen Glaubenspraxis gepflegt. Weil sie der Gemeinschaftsbildung und dem sozialen Austausch ebenso wie der religiösen Wissensvermittlung dienen und Raum für rituelle Handlungen geben, können Moscheen für die religiöse Sozialisation von Muslimen und Musliminnen in Deutschland eine besonders wichtige Rolle spielen.[2] Um gemeinschaftliches religiöses Leben zu ermöglichen, braucht es allerdings einen Konsens darüber, was als islamisch gültig, ungültig und/oder tolerierbar angesehen wird. Obwohl Moscheen zu zentralen islamischen Orten in der Öffentlichkeit geworden sind und seit einigen Jahren auch in zunehmendem Maße im Fokus öffentlicher Debatten stehen, ist aber bislang wenig untersucht worden, wie das Moscheeleben in Bezug auf rechtschaffene Praxis und gültiges islamisches Wissen in Moscheen und ihrem Umfeld von verschiedenen Akteur*innen erzeugt, verhandelt, verändert und mit Autorität ausgestattet wird. Aufgrund dieses blinden Flecks erscheinen *islamisches Wissen*, *religiöse Autorität* und die Verständnisse von *islamischer Tradition* trotz ihrer jeweiligen internen historischen und gegenwärtigen Vielfalt als natürlich gegeben, statisch und somit unveränderbar.

Die mit diesem problematischen Verständnis verbundene Forschungslücke will die vorliegende Studie schließen, die das Resümee fünfjähriger Feldforschung darstellt. Leitidee dieser Untersuchung ist es, nachzuspüren, wie in Moscheen so etwas

1 Vgl. Halm/Sauer/Schmidt/Stichs 2012: 7-8.

2 Laut Şen/Sauer 2006 besuchen 1/5 der befragten Muslim*innen nie oder so gut wie nie eine Moschee. Vgl. Şen/Sauer 2006: 28.

wie tradiertes, gültiges und autoritatives *islamisches Wissen* produziert, verbreitet und installiert, aber auch in Frage gestellt wird, wie und welche religiösen und nicht-religiösen Legitimationen rezipiert oder entwickelt werden, welche Themen im Vordergrund stehen, welche unberücksichtigt bleiben und wie sich in diesen Aushandlungsprozessen wieder neues normatives Wissen formt. Die Normativität islamischen Wissens erwächst eben nicht einfach allein aus seinem Status als religiöses Wissen, da Wissen selbst keine normativ verstandene immerwährende Gültigkeit jenseits von Ort, Zeit und Akteur*innen besitzt, sondern nur in »gesellschaftlichen Situationen entwickelt, vermittelt und bewahrt wird«.[3] Eine Forschung, die sich mit dem Moscheeleben mit dem Fokus auf religiöses Wissen und religiöse Autorität beschäftigt, muss die soziale Bedingtheit des normativen religiösen Wissens mitberücksichtigen. Mit dieser wissenssoziologischen Perspektive lässt sich das islamische Wissen in einer Moschee zu einem bestimmten Zeitpunkt als das Produkt vorangegangener Aushandlungsprozesse betrachten, welches gleichzeitig weiterhin zur Disposition stehen kann. Die Gültigkeit von islamischem Wissen und damit auch die Ausgestaltung des Moscheelebens wird tagtäglich ausgehandelt, wie schon anhand der Entstehung und Ausdifferenzierung lokaler islamischer Gemeinschaften und der vielfältigen Organisierung von Muslim*innen in den letzten 50 Jahren deutlich wird. Daraus ergeben sich sichtbare Konsequenzen wie Neugründungen, Abspaltungen von bestehenden Moscheen, wechselnde Verbandsmitgliedschaften und interne Fraktionierungen wie sie beispielsweise durch den Ethnologen Werner SCHIFFAUER[4] und die Religionswissenschaftlerin Gerdien JONKER[5] dargestellt worden sind.

Islamisches Wissen in Moscheen in Deutschland ist, wie eingangs bereits erwähnt, bislang wenig untersucht und auch gesamtgesellschaftliche Diskussionen um Moscheen greifen kaum innerislamische Debatten in Mainstream-Moscheen auf bzw. bilden diese stark polarisierend ab. In der Forschung wurde vielmehr herausgearbeitet, dass Moscheen in Deutschland neben der Schaffung eines organisatorischen Rahmens für religiöse Praxis wichtige soziale und gesellschaftliche Funktionen einnehmen.[6] Bedeutsam sind diejenigen Aspekte geworden, die den Integrationsprozess von Muslimen und Musliminnen durch das Vehikel Moschee in die deutsche Gesellschaft betreffen: Daher sind Fragen der Segregation/Integra-

---

3 BERGER/LUCKMANN 2010 [[1]1966]: 3.

4 Vgl. SCHIFFAUER 2000 und 2010.

5 Vgl. JONKER 2002a.

6 Vgl. FRESE 2002: 26, vgl. ŞEN/SAUER 2006: 29-31, vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008.

tion[7] bzw. des kommunalen Dialogs[8], die Stellung von Frauen in Moscheen,[9] die städteräumliche Rolle von Moscheen in urbanisierten Nachbarschaften[10], das Verhältnis zwischen Moscheen und Islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen[11], die Rolle und Funktionen von Imamen[12] und der interreligiöse Dialog[13] besonders im Fokus der Forschung.[14] Tatsächlich ziehen vor allem solche islamische Strömungen die öffentliche und wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich, die unter den Begriffen Islamismus und Salafismus gefasst werden.[15] Daher gibt es einige rezente Forschungsergebnisse dazu, welches islamische Wissen in solchen islamischen Bewegungen in Deutschland einflussreich wird.[16] Auffallend ist an den empirischen Untersuchungen über die öffentlich vieldiskutierten *Koranschulen* in Mainstream-Moscheen[17] ihre jeweiligen konzeptionellen Prämissen: Die Forschenden stellen einer *traditionell-islamischen* Religionspädagogik in Moscheen eine *modern-europäische* Religionspädagogik gegenüber, ohne die gewählte Konzeption *traditionell* vs. *modern* differenziert zu erläutern und zu problematisieren. Nicht nur wird hierbei eine Dichotomie *traditionell* vs. *modern* hergestellt, die mit *islamisch* vs. *europäisch* korrespondiert. Auch wird der sinngebende Aspekt der kritisierten didaktischen und pädagogischen Inhalte für die gemeinschaftliche Praxis der Gläubigen nicht berücksichtigt und herausgearbeitet.[18] Religiöses Wissen wird darin in der Regel normativ verstanden bzw. als objektiv gegeben betrachtet. Die türkischsprachige Forschung zu Moscheen in Deutschland arbeitet ebenfalls auf der Ebene der normativ verstandenen Praktischen Theologie und formuliert aus –

7 Siehe Lehmann 2001, Kandel 2004, Ceylan 2008, Yaşar 2012. Kritisch hierzu: Schiffauer 2008.

8 Siehe Jonker 2002b, Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen 2002, Haddad 2005, Schmid/Akca/Barwig 2008.

9 Siehe Jonker 1999, 2003a, 2003b, Nökel 2002, Schmid/Akca/Barwig 2008: 249-252, Gamper 2011, Borchard/Ceylan 2011.

10 Siehe Kuppinger 2010, Kuppinger 2014, Kuppinger 2015.

11 Siehe z.B. Kiefer 2001 und 2005, Schmid/Akca/Barwig 2008: 232-245, Ceylan 2008 und 2014 sowie zuletzt Karakoç 2019.

12 Siehe Çekin 2004, Kamp 2006 und 2008, Schmid 2007, Hockenos 2010, Ceylan 2010, Ucar 2010a, Aslan/Erşan-Akkiliç/Kolb 2015. Zu Imaminnen: Spielhaus 2012. Damit eng verbunden sind auch Studien zur Imamausbildung, zur Akademisierung islamtheologischer Ausbildung und zur islamischen Religionspädagogik: siehe Graf 2007, Ucar 2008, Ceylan 2008, Ucar/Sarikaya 2009, Ucar/Bergmann 2010, Ucar 2010a, Ucar 2011.

13 Siehe Klinkhammer/Satilmis 2007, Schmid/Akca/Barwig 2008: 203-216, Klinkhammer/Frese/Satilmis/Seibert 2011.

14 Siehe auch quantitative Studien wie Haug/Müssig/Stichs 2009, Halm/Sauer/Schmidt/Stichs 2012.

15 Vgl. hierzu: Hummel/Kamp/Spielhaus 2016: 3-5.

16 Siehe u.a. Damir-Geilsdorf/Hedider/Menzfeld 2019, Damir-Geilsdorf/Menzfeld/Hedider 2018, Damir-Geilsdorf/Menzfeld 2016.

17 Siehe Alacacioğlu 1999a, 1999b und 2000, Ceylan 2008, Ceylan 2014.

18 Vgl. Mohr 2006a: 47.

in der Regel mit schriftlichen Fragebögen generierten – Forschungsdaten Handlungsempfehlungen für Moscheen bzw. für übergeordnete Ebenen.[19] Die mittlerweile zahlreichen deutsch- und englischsprachigen Studien über islamische Organisationen gehen häufig stillschweigend davon aus, dass die auf Verbandsebene gepflegte ideologisch-religiöse Ausrichtung und religiöse Praxis auch auf die lokalen Moscheegemeinden übertragbar ist.[20] Aber weder ist die religiöse Praxis und dementsprechend auch das dort hergestellte religiöse Wissen einfach aus den meist idealtypisch formulierten Verbandstexten herauszulesen, noch können Aussagen der Verbandsfunktionär*innen direkt auf die lokale Situation projiziert werden. Die Korrelation zwischen Verbandsebene und lokaler Praxis muss zwingend aufgezeigt werden.

Religiöse Autorität und religiöse Akteur*innen

Leitidee dieser Studie ist, dass Moscheen sowohl Orte der autorisierten als auch der autorisierenden Glaubenspraxis sind: Zentrale Frage ist daher, wie die Akteur*innen in den Moscheen um islamische Kohärenz bemüht sind. Damit rückt der Aspekt der religiösen Autorität naturgemäß in den Vordergrund: Wer oder was besitzt die Autorität, etwas als islamisch gültig bzw. ungültig zu bewerten und auf welcher Grundlage wird einer bestimmten Person, einer bestimmten Institution oder einem bestimmten Text Autorität attestiert? Welche Akteur*innen sind an diesen Prozessen beteiligt?

In wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten zu Moscheen ist seit den 2000er Jahren eine Konzentration auf Imame als religiöse Autoritäten zu beobachten, denen dadurch auch die wichtigste Rolle im Moscheeleben zugeschrieben wird. In Mainstream-Medien werden teilweise ohne empirische wissenschaftliche Daten Moscheen eine untertänige Imam-Hörigkeit der Gläubigen und eine »Pädagogik der Unterwerfung«[21] unterstellt. Mit der Einengung auf Imame stehen die 20minütigen Imam-geleiteten Freitagsgebete und -predigten (*ḫuṭba*, türk. *hutbe*)[22] als zentrale *Gottesdienste* im Fokus.[23] Doch was tun Muslime und Musliminnen in der Moschee abgesehen vom Freitagsgebet? Wenn man den Blick von

---

19 Siehe Tosun 1993, Aşıkoğlu 1993, Uslu 2010. Auch die deutschsprachige Forschung der als Imame tätigen Autoren wie Alacacioğlu (1999a), Çekin (2004) und Yilgin (2007) tendieren hierzu.

20 Siehe Seufert/Waardenburg 1999, Seidel/Dantschke/Yildirim 2000, Tepecik 2003, Spuler-Stegemann 2002. Auch die jährlichen Verfassungsschutzberichte des Bundes und der Länder übertragen von Landes- und Bundesebene auf lokale Gemeinden. Anders: Lemmen 2001, Yaşar 2012, Beilschmidt 2015.

21 Ourghi 2016: o.S., siehe auch Ourghi 2017.

22 Noch gibt es keine umfassende Untersuchung zu Freitagspredigten in deutschen Moscheen. Siehe zu Themen des interreligiösen Dialogs in Freitagspredigten in einigen islamischen Verbänden in Deutschland: Akca 2014.

23 Als journalistisches Beispiel für diese Blickweise siehe Schreiber 2017.

Freitagspredigten und Imamen abwendet, sieht man andere Männer und dann auch Frauen als autoritätsgenerierende Akteur*innen sowie zahlreiche religiöse Angebote und Formate, welche die Vielfalt des Moscheelebens ausmachen: Neben Freitagsversammlungen sind hierzu die Mitwirkung an religiösen Festen (*ʿīd*, türk. *bayram*) und religiösen Feiern wie *Laylat al-Qadr* (türk. *Kadir Gecesi*, dt. ›Nacht der Offenbarung‹) und anderen Gesegneten Nächten (türk. *mübarek kandil geceleri*) sowie Vorträge, ›Gesprächskreise‹ (türk. *sohbet*), ›Predigten‹ (*waʿẓ*, türk. *vaaz*), verschiedene Unterrichtsformen, Gruppentreffs, karitative Tätigkeiten, religiöse Veranstaltungen und Aktivitäten im interreligiösen Dialog sowie Moscheefeste zu zählen. Diese können von Frauen und Männern gemeinsam, getrennt oder geschlechtersepariert bereitgestellt und genutzt werden. Hinzu kommen spezielle ein- und mehrsprachige Zielgruppenangebote für und von Jugendlichen, Frauen, Männern, Kindern und Senior*innen. Während die ritualisierten Freitagsversammlungen einen eher liturgischen Charakter haben, weisen die anderen Moscheeformate sowohl explizit als auch implizit dezidierte Aushandlungsprozesse von Wissen auf, wie ich aufzeigen werde.

Hierfür ist auch eine praxistheoretische Perspektive erkenntnisleitend: Den von Routinen, Verhaltensweisen, Ritualen, aufeinander abgestimmten Verhaltenscodes, vom Wissen über angemessene Formen der Bekleidung, Bewegung und Interaktion geprägten Alltag in Moscheen gilt es wahrzunehmen und in Hinblick auf die Fragestellung zu deuten. Eine Forschung zu Moscheen sollte daher weder allein am *Input* der Predigten, des Koranschulunterrichts, der Feiern oder der Gemeinde-Zusammenkünfte noch allein am *Output* dieser Handlungen, also z.B. an der Rezeption von Predigten durch Moscheebesucher*innen oder ihrem Kenntnisstand über den Koran interessiert sein. Das heißt, dass in dieser Studie nicht nur die Einstellungen, Absichten, Motivationen und Ziele von Akteur*innen in Moscheen oder deren religiöse Interessen und Bedürfnisse im Vordergrund stehen. Vielmehr kann die Analyse der Praxis in den Moscheen z.B. die Nutzung des Gebetssaals, das Handeln im Unterricht, bei Predigten und Feierlichkeiten, der Umgang mit dem Koran oder beim gemeinsamen Essen Erkenntnisse für die Fragestellungen bringen. Solche Aspekte einer Alltagspraxis wie Kochen und informelle Treffen in Moscheen hat die Religionssoziologin Theresa Beilschmidt als relevant für die Ausbildung von verschiedenen Formen der Religiosität identifiziert,[24] die neben einer islamischen Normativität eingeübt und verstetigt werden, womit diese Praxis Anteil daran hat, was in Moscheen als religiöses Wissen verhandelt wird. Diese perspektivische Erweiterung des explizierbaren Wissensbegriffs durch *Praxiswissen* drücke ich mit dem integrativen Terminus *islamisches Wissen* als ein aufeinander bezogenes Produkt von religiösem Wissen und Handlungen aus, durch welches

24 Vgl. Beilschmidt 2015.

Normativitäten, Autorisierungen und Legitimationsprozesse in Moscheen erfasst werden können.

Für die vorliegende Studie war es grundlegend, mit einem erweiterten Begriff von *religiösen Akteur*innen* zu arbeiten, der neben religiösen Expert*innen wie Imam*innen und Theolog*innen auch religiöse Nicht-Expert*innen, so genannte *Laien* oder *einfache* Gläubige, umfasst. Diese Ausweitung soll helfen, nicht nur die Zirkulation islamischen Wissens, sondern auch die Kreisläufe der Autorisierung und Legitimierung – sowie der Delegitimierung – von Wissensbeständen ebenso wie von Wissensproduzent*innen zu beschreiben. Dabei stehen nicht die Islamizität von Handlungen oder die abfragbaren Haltungen von Akteur*innen per se im Fokus, und auch ihre religiöse Identität sowie die Grade ihrer Religiosität werden weitgehend ausgeklammert.[25] Die untersuchten Moscheen werden des Weiteren nicht als isolierte, sondern vernetzte Orte aufgefasst, die zudem in einem *islamischen Feld* situiert sind, in dem einzelne Akteur*innen, Moscheegemeinden, Verbände und andere Institutionen miteinander, gegeneinander und gegenüber gesellschaftlichen Erwartungen und Interventionen um Einfluss und Legitimität ringen. Mit der Betonung der Moschee als eines religiösen Ortes ist nicht intendiert, ihre Bedeutung als eines nichtreligiösen, sozialen Treffpunkts zu minimieren: Moscheen sind Orte der Geselligkeit, der Solidarität und des Austauschs über Arbeit, Wohnen, Politik, Kinder, Bildung und vieles mehr. Als solche sind sie Teil von anderen sozialen Milieus und Netzwerken. Somit ist auch das nicht dezidiert religiöse Milieu der Akteur*innen prägend für das Moscheeleben in Deutschland. Von der Vorstellung ist Abschied zu nehmen, dass hegemoniale Ideen, Institutionen und religiöse Funktionsträger lediglich auf die einzelnen Menschen einwirken und die Weltsicht von *einfachen* Muslim*innen bestimmen, ohne dass diese einen Anteil an eben jener Gestaltung hätten, denn wie der Anthropologe Martin van Bruinessen treffend feststellt: »Even at the basic level of communication between the imam and the congregation, the production of islamic knowledge is a process of negotiation between various actors with differing interests.«[26] Aufmerksamkeit durch die Forschung haben *einfache* Muslim*innen in Deutschland in Bezug auf ihre mögliche Rezeption von religiösen Ideen und Ideologien, dem Grad ihrer Religiosität sowie ihrer religiösen Identität und Integrationsfähigkeit in die europäischen Gesellschaften auf sich gezogen.[27] Ihrer aktiven Rolle in Moscheen

---

25 Vgl. zu Fragen der Identität und Religiosität im Moscheekontext u.a. Thielmann 2008, Spielhaus 2011, Yaşar 2012, Herding 2013, Bendixsen 2013, Kuppinger 2015, Reisinger 2015, Beilschmidt 2015, Damir-Geilsdorf/Menzfeld 2016.

26 Van Bruinessen 2011: 8.

27 Eine Reihe von qualitativen empirischen Studien mit diesen (religions-)soziologischen Schwerpunkten dominierten in den 2000er Jahren die Forschung: Klinkhammer 2000, Karakaşoğlu-Aydin 2000, Nökel 2002, Frese 2002, Tietze 2001, Kelek 2002, Gleser 2002,

haben bisher lediglich SCHIFFAUER[28] und BEILSCHMIDT breiten Raum eingeräumt. In beiden Studien zeigt sich ein aufeinander bezogenes Verhältnis von einfachen Muslim*innen zu Personen, die als religiöse Autoritäten wahrgenommen werden. Es ist davon auszugehen, dass alle Akteur*innen mit ihren Rezeptionen, Deutungen und Wahrnehmungen die Botschaften, um die es geht, ja auch direkt und indirekt mitformen, was sich im konkreten Moscheekontext entladen kann. In diesen Prozessen werden dabei die sinngebenden Deutungen, die die Akteur*innen ihrer eigenen persönlichen Situation geben, religiös, politisch und sozial wirkmächtig: Denn Wissen, das im religiösen Kontext als gültig oder ungültig angesehen wird, hat Implikationen für alle Bereiche, die von Religion abgedeckt sein können und damit den Menschen in vielerlei Hinsicht tangieren: Stichworte sind hier Fragen nach der persönlichen Rechtleitung, der guten Lebensführung und letztendlich das Seelenheil, Fragen nach einem sozialen und gerechten Miteinander und der Gestaltung von gemeinschaftlichem Leben, Fragen nach den konkreten und korrekten Formen des Kleidens, Sitzens, Begrüßens, karitativen Handelns, der Geschlechterverhältnisse u.w. Es sind also jene Themen, die die religiösen Bedürfnisse und die Leidenschaft der Menschen ansprechen können und in einem bestimmten sozialen Umfeld relevant werden, die zu intensiven Aushandlungsprozessen, zu Wandel und zu Abgrenzungen führen.

Schon diese Hinweise zeigen, dass das Verständnis von *religiösen Akteur*innen*, die in der Religionssoziologie seit Max WEBER als diejenigen Akteur*innen verstanden werden, die mit religiöser Macht ausgestattet sind, einer Revision bedarf. Der Soziologe und Kulturanthropologe Pierre BOURDIEU beschreibt aufbauend auf WEBERS religionssoziologischen Ausführungen die Konstituierung eines religiösen Feldes als »das Ergebnis der Monopolisierung der Verwaltungen von Heilsgütern durch ein *Korps von religiösen Spezialisten*«.[29] Diese werden als die ausschließlichen Inhaber*innen von religiösem Wissen und Kompetenzen der Heilsgebung betrachtet, die somit die alleinige Deutungsmacht über religiöses Wissen besitzen. Religiöse Akteur*innen verfügen demnach über Autoritätsstrukturen, um auf *Laien* als »der Religion Unkundige«[30] einzuwirken. *Laien* und die von *Laien* gebildete *Gemeinde* werden von WEBER und BOURDIEU außerhalb des Begriffs von religiösen Akteur*innen angesiedelt. Die Annahme, dass religiöse Deutungshoheit fast ausschließlich in den Händen einer Priesterschaft, also einer organisierten religiösen Elite von ausgebildeten Expert*innen, liegt, und die aus dieser Machtposition heraus anderen islamisch-religiösen Konstellationen und Akteur*innen die Legitimität absprechen kann und diese in die Marginalität abdrängt, ist im islamischen

---

KARAKAŞOĞLU-AYDIN/BOOS-NÜNNING 2005, ÖZTÜRK 2007, VON WENSIERSKI/LÜBCKE 2007, HUNNER-KREISEL/ANDRESEN 2010, GÜNTHER 2012, YAŞAR 2012, SCHMITZ/IŞIK 2015.

28 Vgl. SCHIFFAUER 2000.

29 Vgl. BOURDIEU 2011: 45 [*Hervorhebung* im Original].

30 BOURDIEU 2011: 51.

Feld in Deutschland kaum gültig, wie ich aufzeigen werde. Für die Genese des islamischen Feldes in Deutschland von erheblicher Bedeutung ist der Aspekt der Selbstorganisation von Muslim*innen *ohne* amtsreligiöse Expertise und Autorität. Es ist zu beobachten, dass die jeweilige religiöse Autorisierung von islamischem Wissen von gesellschaftlichen Konjunkturen und dem Verhältnis zum politischen Feld einerseits und den habituellen Dispositionssystemen aller Akteur*innen andererseits abhängig ist. Beide sind wiederum relational aufeinander bezogen und strukturieren sich gegenseitig. Ich argumentiere in der vorliegenden Arbeit, dass religiöse Akteur*innen somit nicht begrenzt sind auf Expert*innentum, Charisma oder Amtsautorität und damit religiöse Autorität per se ausfüllen, sondern dass *Nicht-Experten* und *Nicht-Expertinnen* durch ihre Beiträge und ihr Handeln im islamischen Feld das islamische Wissen im Moscheeleben mitbestimmen. Jenseits von Rezeption und Subjektivierungsprozessen durch welche Instanz auch immer ist ihr kulturelles, soziales, religiöses und teilweise auch ökonomisches Kapital wirkmächtig bei der Zuweisung von religiöser Autorität. Es muss also danach gefragt werden, wie islamisches Wissen und religiöse Autorität in Moscheen im Zusammenspiel zwischen verschiedenen Akteur*innen innerhalb von Moscheen generiert werden.

Dieser Perspektivenwechsel führt dazu, dass insbesondere die religiöse Wissensproduktion von Frauen und über Frauen auch in den Fokus tritt. Die vermehrte Sichtbarkeit von Frauen in der Moschee in den vergangenen 40 Jahren ist ein Zeichen, dass Frauen in dieser wichtigen Sphäre öffentlichen religiösen Lebens eine immer prominentere Rolle spielen:[31] als adressierte Gläubige, als Mitgestalterinnen der religiösen Arbeit in den Moscheen sowie dezidiert als religiöse Expertinnen. Die internationale Forschung stellt diesen Wandel auch außerhalb Deutschlands in verschiedenen Ländern und urbanen Nachbarschaften fest. Er wird indes durch jeweils unterschiedliche religiöse, politische, bürokratische, bildungstechnische und soziale Umgebungen erklärt und in der Regel in die Geschichte des (religiösen) Bildungserwerbs von Frauen, islamischen Aktivismus und

31 Vgl. Jonker 2002b, 2003a und 2003b, Amir-Moazami/Jouili 2006, Spielhaus 2006, Gamper 2011, Kuppinger 2012, Reisinger 2015. Es gibt allerdings nur wenig Forschungen dazu, wie der Moscheebesuch von Frauen *früher* ausgesehen hat. Für Deutschland sieht Spielhaus im zeitlichen Vergleich von 1998 und 2006 bei nichttürkischen Moscheen in Berlin einen Anstieg, was den Moscheebesuch von Frauen angeht, während türkische Moscheen schon 1998 mehrheitlich über einen separaten Frauenraum verfügten, was auf Moscheebesuch von Frauen hinweist (Vgl. Spielhaus 2006: 65-66). Doch solange es keine gegenteiligen Forschungsergebnisse gibt, spricht m.E. auch nichts dagegen, die These vom Wandel im Moscheebesuch von Frauen aufrecht zu erhalten.

religiöser Selbstdisziplinierung eingeschrieben.[32] Erfreulicherweise gibt es einige Forschungsergebnisse zur Frage nach weiblicher religiöser Führerschaft und Autorität in Bezug auf weibliche Moscheefrequentierung, auch für Deutschland.[33] Es fehlt aber noch an grundlegenden empirischen Analysen zur religiösen Praxis und zum religiösen Wissen von Frauen in Moscheen in Deutschland wie beispielsweise die Nutzung der Gebetssäle, die Teilnahme von Frauen an religiösen Festen und Feiern der Gesegneten Nächte oder die Verrichtung von Gemeinschaftsgebeten in Moscheen, an denen Frauen weitaus seltener teilhaben als Männer (wie z.B. Freitagsgebete, Feiertagsgebete und Totengebete). In der vorliegenden Studie werden die Verflechtungen des weiblichen Moscheebesuchs mit Raumpraxis, Prozessen religiöser Normativierung, sozialen Bedingungen und institutionellen Strukturen sowie mit Diskursen im islamischen Feld vertieft beschrieben und analysiert. Die akteurs-, raum- und feldbezogene Perspektive in dieser Studie erlaubt es, die Entwicklungen in Deutschland von den 1980er und 1990er Jahren bis heute als andauernde lokale Kämpfe von Frauen und Männern um den gegenderten Moscheeort anzusehen und gleichzeitig zu berücksichtigen, dass national und transnational agierende islamische Verbände als Trägerorganisationen der lokalen Moscheen sowie transnationale muslimische Netzwerke und diskursiv vermittelter Frauenaktivismus mit und ohne direkte Verbandsassoziation das Feld bei dieser Frage erheblich strukturieren.[34] Die Moschee als »male-gendered space«[35] hat in Studien, die sich auf Frauen konzentrieren, schon einige Aufmerksamkeit erhalten. In der Forschung zu Moscheen allgemein konzentriert sich die Forschung aber auf die von Männern in der Regel für Männer geschaffenen religiösen Moscheeaktivitäten. Meist bleibt hier der Umstand, dass damit die Moschee als männlicher Ort reproduziert und die vorgefundene religiöse Praxis als *männlicher Islam* markiert werden müsste, unausgesprochen. Zum einen führt dies dazu, dass die Stellung von weiblichen Akteuren im Vergleich mit Männern als defizitär analysiert wird.[36] Zum anderen kann dies als Hinweis darauf gelten, wie in der Forschung ein eigentlich *männlicher Islam* als *der Islam* hegemonialisiert wird. Wenn Muslime/Islam ohne Gender-Attribute alleine da stehen, könnten sie eigentlich auf Frauen und Männer

---

32 Vgl. z.B. Mahmood 2005 (Ägypten), Kalmbach 2008 (Syrien), Böttcher 2002 (Syrien), McDonough/Hoodfar 2005 (Kanada), Torab 2007 (Iran), Hassan 2011 und 2012 (Türkei), Rausch 2012 (Marokko), Raudvere 2012 (Bosnien-Herzegowina).

33 Siehe Bano/Kalmbach 2012, Hammer/Spielhaus 2013.

34 Am Feldforschungsort sind Akteurinnen teilweise aktiv in lokalen, regionalen, überregionalen oder bundesweit aktiven Aktionsbündnissen, in verbandlichen und unabhängigen muslimischen Frauenverbänden, (Frauen-)Anti-Diskriminierungsnetzwerken und feministischen Netzwerken vernetzt.

35 Hassan 2012: 88.

36 Siehe z.B. Tosun 1993, Daiber/Jonker 2003, Jonker 2003b, Ceylan 2006, Yilgin 2007, Ceylan 2008, Ceylan 2010, Yükleyen 2009, Yaşar 2012, Schmid/Akca/Barwig 2008.

gleichermaßen hinweisen.[37] Teilweise stehen in Studien aber männliche Muslime im Fokus, ohne dass dies markiert, problematisiert oder analysiert wäre.[38] Dagegen werden Frauen/*female*, also mit einem Gender-Attribut, explizit in den Titeln von Studien markiert, wenn sie sich den Frauen widmen.[39] In der vorliegenden Studie wurde der Fokus nicht auf das markiert Männliche oder Weibliche gelegt, sondern Frauen und Männer gleichermaßen untersucht. Dabei bedingt die hohe feldimmanente Thematisierung der Gender-Frage bei Männern wie Frauen, dass ich diesen relevanten Aushandlungen entsprechend Raum gebe.

Kämpfe um islamisches Wissen: das islamische Feld

Die These von der Moschee als Aushandlungsort von islamischem Wissen soll nicht so verstanden werden, dass die Moscheen vollkommen autonom und zentral seien. Stattdessen ist feststellbar, dass Moscheen in sozialen Machtverhältnissen stehen, die durch Organisation und Kontrolle, Autonomie und Hierarchien im islamischen Feld geprägt werden. Moscheen und die lokalen Akteur*innen begreife ich damit als in einem spezifischen sozialen Feld verortet, nämlich dem *islamischen* Feld, in dem um Legitimität und Autorität islamischen Wissens und religiöser Macht gerungen wird. Bourdieu konzeptualisiert soziale Felder als Kraft- bzw. Kampffelder, in denen verschiedene Kräfteverhältnisse wirken und in denen fixierte und implizite Regeln vorhanden sind. Die Kräfteverhältnisse sind von Akteur*innen konstituiert, die in diesem Feld mittels ihrer kulturellen, sozialen und/oder ökonomischen Kapitale ihre Interessen durchzusetzen versuchen. Der so entwickelte Habitus der Akteur*innen bestimmt sowohl ihren Wirkungsrahmen als auch ihre Positionierungen im Feld.[40] Dieses Feldkonzept erlaubt es, der Produktion islamischen Wissens in Moscheen, respektive im islamischen Feld, in Bezug zu lokalen Akteur*innen und ihrer Praxis sowie in Bezug zu über die Lokalität hinausgehenden Strukturen und Verflechtungen in einem rückgekoppelten Wirkungsprozess nachzugehen. Das Wirkungsfeld der Moschee mit Gruppenleiter*innen,

---

37 Siehe z.B. Van Bruinessen/Allievi 2011, Bauknecht 2001, Herding 2013, Jonker 2002a.

38 Siehe z.B. Loeffler 1988, Alacacioğlu 1999a, 1999b und 2000, Burckhardt Qureshi 1996, Frese 2002, Ceylan 2006, Yilgin 2007, Schielke 2006 und 2009. Diese Studien weisen in ihren Titeln gender-unmarkierte Akteure, islamisches Wissen, Lebensaspekte oder Identitäten als Untersuchungsgegenstand aus (Beispiel: »Muslime«/»*muslims*«), untersuchen dabei ausschließlich Männer. Ausnahmen bestätigen die Regel: Schiffauer markiert seine Ethnographie dezidiert als männlich (siehe Schiffauer 2000).

39 Siehe z.B. Decker 2013, Bendixsen 2013, Nökel 2002, Klinkhammer 2000, Berghammer/Fliegenschnee 2014, Gleser 2002, Jouili 2015, Jonker 1999, Böttcher 2002, Kalmbach 2008, Abdel-Rahman/Ulfat 2011, Borchard/Ceylan 2011, Bano/Kalmbach 2012. Erst ganz neue Studien verzichten auf gendermarkierte Titel (z.B. Beilschmidt 2015, Jacobsen 2010), auch wenn sie sich empirisch vornehmlich auf Frauen stützen (z.B. Haeri 2013, Hart 2013).

40 Vgl. Bourdieu 1998: 48-57.

Moscheebesucher*innen, religiösen Expert*innen, Gruppenmitgliedern und Vorständen unterliegt verschiedenen Einflüssen: Akteur*innen in Moscheen sind teils über formelle oder affiliierte organisatorische Beziehungen und Hierarchien, teils über lockere bzw. informelle Verbünde, Bündnisse und soziale Medien mit bundesweit aktiven islamischen und nichtislamischen Verbänden, mit lokalen, überregionalen und teilweise transnationalen europa- und mittelmeerweiten Netzwerken und/oder mit *Diaspora-* und Religionspolitiken verschiedener Staaten verbunden. Aktivitäten im christlich-islamischen Dialog, die Lebenswelten der Gemeindebesucher*innen und deren Engagement in beispielsweise dezidiert islamischen, feministischen und/oder antirassistischen städtischen, zivilgesellschaftlichen und überregionalen Zusammenhängen demonstrieren die Verflechtungen im islamischen Feld ebenso. Insbesondere aber sind die Islampolitiken von Bund und Ländern und der Kampf um Anerkennung von islamischen Verbänden, den Trägerorganisationen von Moscheen, als wichtige Bezugspunkte anzusehen. Ich zeichne nach, dass das zunächst von der deutschen Öffentlichkeit und dem Staat weitgehend autonom entwickelte islamische Feld mit den Interventionen deutscher staatlicher Stellen ab den 2000er Jahren sich verändert hat und argumentiere, dass sich dies auf die im islamischen Feld als wertvoll angesehenen Kapitale von Akteur*innen in lokalen Moscheen auswirkt: Dies betrifft z.B. die Deutschsprachigkeit, das Engagement im Dialog, bestimmte Kulturtechniken in der Kommunikation, die Konzentration auf die Ausbildung von religiösen Autoritäten, religiösen Aktivismus mit der Betonung des Rechts auf Religionsausübung sowie Bestrebungen nach Professionalisierung der Moscheearbeit, also die Beständigkeit und Kontrolle des islamischen Wissens. Die Entwicklungen der religiösen Felder muslimischer Mehrheitsgesellschaften, insbesondere das der Türkei, stellten bei der Genese des islamischen Feldes in Deutschland wirkmächtige Bezugspunkte dar, die auch in der Gegenwart einflussreich bleiben. Die Religionspolitik und das Engagement des türkischen Staates im islamischen Feld in Deutschland muss daher ebenfalls mit ihren jeweils unterschiedlichen Effekten untersucht werden. Dabei korrespondiert der Wille von Verbänden und staatlichen Akteur*innen, Einfluss auf lokale Moscheen auszubilden, mit dem Willen lokaler Akteur*innen, sich an Bezugssysteme von islamischer Gültigkeit anzubinden und damit Ressourcen und religiöse Autorität für die lokale Situation verfügbar zu machen, wie ich aufzeigen werde. Was den wechselseitigen Einfluss zwischen Feld und lokalen Gemeinden angeht, müssen somit organische, organisationsbedingte, personelle, diskursive und informelle Verflechtungen berücksichtigt werden, was sowohl die Beziehungen innerhalb einer Moschee, das Verhältnis zu muslimischen Nachbargemeinden als auch den Transfer von wissenschaftlich-akademischen Diskussionen aus den Theologien und islamischen Bewegungen in die lokalen Moscheen und umgekehrt reguliert. Damit kann islamisches Wissen über einzelne Moscheen hinaus in anderen Moscheen zirkulieren. Mit diesen Forschungsperspektiven können Strukturen der Autorisierung

offengelegt werden, die über das rein normativ verstandene Wissen hinausgehen. Ich argumentiere, dass Prozesse der Legitimation und Autorisierung von Wissen von Interessen, Handeln und Positionen der Menschen geprägt sind und dass sich diese anhand der sozialen und religiösen Praktiken in einem sozialen Feld analysieren lassen. Die Aushandlung von islamischem Wissen ist somit als ein Kampf um religiöse (Deutungs-)Macht zu verstehen: Der Islamwissenschaftler Frank PETER betont, dass »these external influences on the Islamic field – more precisely on the assessment of religious capital and the convertibility of other forms of capital in the religious field – do not have an automatic impact, but are crucially mediated in specific ways and/or rejected by Muslims through the reference to certain Islamic principles and concepts«.[41] Nach PETER liegen unter der Oberfläche des Rückgriffs auf »islamische Prinzipien und Konzepte« solche religiösen Praxen, deren Sinn den Wert der verhandelten religiösen Kapitale ausmacht. In der vorliegenden Arbeit werde ich darauf aufbauend aufzeigen, dass die Ausgestaltung des als gültig angesehenen islamischen Wissens und ergo der religiösen Autorität erheblich vom Zusammenwirken der kulturellen, sozialen, ökonomischen und insbesondere religiösen Kapitale aller Akteur*innen abhängt. Dabei hat sich offenbart, dass nicht nur der Rückgriff auf »islamische Prinzipien und Konzepte« bestimmend ist, sondern auch diejenigen Werte und Normen, die in der lebensweltlichen Orientierung kognitiv nicht religiös fundiert sind – sich derart allenfalls habituell ausdrücken – eine ebenfalls erhebliche Bedeutung aufweisen. Damit verschieben sich Positionen von Akteur*innen im Feld und die als wertvoll angesehenen religiösen Güter und Kapitale und somit auch die Kämpfe im Feld.

Die islamische Tradition: Kampf um den wahren Islam

Die Kämpfe im Feld werden erheblich von der Konzeptualisierung eines *wahren* bzw. *falschen* Islams geprägt. Die im Feld selbst auf dem Prüfstand stehenden und von mir hier vertieft untersuchten Wissensbestände sind somit Teil von Kämpfen um Deutung und Deutungsmacht. Sie entzündeten sich zwar an glaubenspraktischen Themen wie der (kognitiv oft nicht verstandenen) Koranrezitation, dem Verhalten von Frauen in Moscheen oder der Ausrichtung einer religiösen Feier, betreffen aber schließlich die theologischen Grundlagen des Glaubens und Handelns. Diese umfassen beispielsweise die Kritik an der Nachahmung (*taqlīd*, türk. *taklit*), das Memorieren vs. das Verstehen von religiösen Quellen, insbesondere den Umgang mit dem Koran, den so genannten Volksglauben, Aspekte der Glaubenspraxis (*ʿibāda*, türk. *ibadet*) und der korrekten Lehre (*ʿaqīda*, pl. *ʿaqāʾid*, türk. *itikat, akaid*), den islamischen Vernunftdiskurs sowie den Stellenwert von Vernunft, Reflexion, Wissen und bewusste Religiosität als genuin koranische Prinzipien. Auch

41 PETER 2006b: 709.

Themen wie Frauen und Geschlechterverhältnisse und die Bindung an Schulmeinungen bzw. die Ausbildung eigener Meinungen in Religionsfragen stehen zur Diskussion.

Die Aspekte Vernunft, Rationalität und Reflexion des Glaubens gehören zu den häufigsten Forderungen eines reformierten und zeitgemäßen Islams, wie sie in populären Debatten als Merkmal von progressiven und aufgeklärten Muslim*innen, die nur so in westliche Gesellschaften passen, thematisiert werden. Interessanterweise ist es bisher nicht untersucht worden, wie Vernunft und Reflexion sowohl als Mittel als auch als Ziel der religiösen Praxis in Moscheen in Deutschland Anwendung findet bzw. wie religiöse Akteur*innen in Moscheekontexten auf Vernunft und Reflexion gründende Religionsverständnisse konzeptualisieren bzw. verbalisieren. Das Verhältnis von Akteur*innen zu den genannten Wissensbeständen berührt ihr Verhältnis zu religiösen Autoritäten, zum sunnitischen Mainstream (*Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, türk. *ehl-i sünnet ve'l cemaat*), zu dessen Methoden, Lehrmeinungen und zur Schulbindung (*maḏhab*, pl. *maḏāhib*, türk. *mezhep*) besonders. Über diese Feststellung hinaus ist es aber notwendig, die umkämpften Wissensbestände auf ihre Funktion zu untersuchen und sie in den Kontext theologischer Debatten zu stellen. Bisher unberücksichtigt geblieben ist auch der jeweils eigene Sinn, den Gläubige aus ihrem Religionsverständnis generieren. Ich arbeite heraus, dass der Vernunftdiskurs bei Manchen dazu führt, dass sie mit der Kritik an ihren bisherigen religiösen Praxen ihre Heimat des Religiösen in der Krise sehen und widerständig gegen bestimmte Entwicklungen sind. Andere dagegen umarmen den ihrer Ansicht nach *philosophischen, vernünftigen* Islam, weil sie diesen in einer auf Ratio ausgerichteten Umgebung fruchtbar machen können. Neben der deutlichen Verteidigung bzw. Kritik an der Tradition gibt es aber auch solche Akteur*innen, die mit Rückgriff auf eben diese Gelehrtentraditionen ganz ähnliche Konzepte von Vernunft und Reflexion vorbringen. Ich argumentiere daher, dass die Unterschiede zwischen Verteidiger*innen und Kritiker*innen der islamischen Tradition häufig in den Haltungen und Positionen zur *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als aufrechtzuerhaltende hegemoniale Lehre liegen. Daher widme ich dem Aspekt, dass die Kritik an der sunnitischen Tradition als Kritik an und die Bindung an Autoritäten formuliert wird, großen Raum. Wesentlich ist für die Diskussion auch, wie durch das jeweilige Verständnis von islamischer Tradition bestimmte religiöse Quellen und Deutungen privilegiert werden, was wiederum die Wahrnehmung von *objektiver Wahrheit*, das Verhältnis zur Deutungsvielfalt, zum Thema religiöse Neuerung und die Bedeutung des Rückgriffs auf die Offenbarungszeit berührt. Insgesamt steht das Verständnis von und die Bindung zur *islamischen Tradition* insgesamt zur Disposition. (Re-)Produktion, Verbreitung, Vermittlung, Legitimierung und Autorisierung von islamischem Wissen und religiöser Autorität wandeln sich als Folge von Massenbildung, Massenmedien, Kommunikationstechnologien, Mobilität und Migration

sowie der Transnationalisierung und Globalisierung von Ideen stetig.[42] Dadurch hat sich auch der Zugang und die Haltung von nicht-gelehrigen Muslim*innen zu Autoritätsfragen verändert, d.h. religiöse Autoritäten schwinden, sind fragmentiert und/oder können neu als solche aktualisiert werden. In neueren Forschungen wird zwar darauf hingewiesen, dass sich muslimische Nicht-Expert*innen in Europa in ihrer Haltung zu gültigem islamischem Wissen an islamische Diskurse anbinden[43] – doch wie diese Anbindung sowohl bei Expert*innen als auch Nicht-Expert*innen in Moscheen in Deutschland konkret aussieht, auf welche ideengeschichtlichen Traditionen sie sich berufen und wie diese Anbindung die Werte und Normen der Akteur*innen berührt, fehlt weitgehend. Ich frage in dieser Forschung daher nicht nur nach dem Stand, der Wirkung und dem möglichem Wandel islamischen Wissens in Moscheen in einem weitgehend selbstorganisierten religiösen Feld, sondern auch, wie das verhandelte islamische Wissen ideengeschichtlich eingeordnet werden kann. Mit einer solchen in-depth-Untersuchung können schließlich nicht nur Analysen zum Stand des sunnitischen Mainstreams, der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, in Deutschland, vorgelegt werden, sondern auch Bezüge zur lebendigen islamischen Wissenstradition – einschließlich zu islamischen Erneuerungsbewegungen – hergestellt werden.

Daten der Feldforschung

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis meiner Feldforschung zwischen 2012 und 2016. Die Analysen beruhen auf teilnehmenden Beobachtungen, Interviews und informellen Gesprächen mit Akteur*innen in Moscheen und muslimischen Gruppen in einer westdeutschen Stadt mittlerer Größe (genannt: *Hauptfeldforschungsort*), in Moscheen der umliegenden Dörfer und Kleinstädte sowie in Moscheen, die in einer anderen Region in Westdeutschland (Feldforschung 2015-2016) liegen. Dabei sollte der Begriff Moschee nicht zu eng gefasst werden: Es wurden auch Veranstaltungen miteinbezogen, die von moscheelicher Seite (mit)organisiert wurden, aber außerhalb der Moscheen stattfanden (z.B. das Jugendfestival der DITIB[44]-Regionaljugend oder religiöse Zusammenkünfte in Privatwohnungen). Auch sind solche Aktivitäten inbegriffen, die von Kulturvereinen organisiert wurden, die keine direkten Verbindungen zu Moscheen aufweisen, aber die Moscheeklientel an-

42 Siehe Caeiro 2011: 127-129, Hirschkind 2001, Amir-Moazami/Jouili 2006, Jacobsen 2010: 226-227.

43 Siehe detailliert Schrode 2010 (Deutschland) zu *ḥalāl*-Diskussionen und allgemeiner Jacobsen 2010 (Norwegen).

44 Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği e.V.*, DITIB), Sitz in Köln, gegr. 1984/1986. Neben DITIB ist auch die Schreibweise DİTİB verbreitet. Siehe zu DITIB: Yaşar 2012, Beilschmidt 2015, Gorzewski 2015.

sprechen (z.B. eine religiöse Feier mit Vorführung einer Reliquie[45] oder das öffentliche Frühstück des deutsch-türkischen Elternvereins). Ich ziehe gegebenenfalls auch veröffentlichte Feldbeobachtungen heran, die ich im Rahmen eines Forschungsprojekts zu islamischen Vereinigungen von 2006-2008 gemacht habe.[46] Um die zugesicherte Anonymität der lokalen Akteur*innen, insbesondere derjenigen ohne Amt und Funktion, zu wahren sowie um eine Identifizierung zu erschweren, habe ich allen lokalen Akteur*innen, Moscheen und Gruppen Pseudonyme gegeben und nenne die Stadt selbst nur *Hauptfeldforschungsort*.[47]

Im Mittelpunkt meines Interesses standen Moscheen, die in einem bestimmten Gebiet das islamische Leben weitgehend prägen. Diese waren am Hauptfeldforschungsort den großen Verbänden DITIB, IGMG[48] und VIKZ[49] angehörig bzw. mit diesen affiliiert. In die Feldforschung bezog ich auch arabischsprachige Gemeinden und die Ahmadiyya-Gemeinde mit ein. Da sich die Auswahl der vertieft untersuchten Moscheen und Aktivitäten nach eigenen sprachlichen Kenntnissen, d.h. Deutsch, Türkisch, Englisch und Französisch, richten musste, wurden diese Gemeinden nur für bestimmte Analysen wie die Ausgestaltung der Moscheeräume herangezogen. Veranstaltungen der Ahmadiyya-Gemeinde laufen mehrheitlich in Urdu ab und arabischsprachige Gemeinden interagieren in der Regel in verschiedenen arabischen Dialekten. In diesen Gemeinden wie auch in den nicht weiter untersuchten bosnischsprachigen Moscheen gibt es natürlich auch deutschsprachige Akteur*innen. Wie in den dominant türkischsprachigen Gemeinden auch, betreffen deutschsprachige Angebote nur einen Teil des Moscheelebens, insbesondere die Jugendarbeit und die Kommunikation unter Jüngeren. Damit war für mich das vertiefte Untersuchen der Interaktionen nicht möglich gewesen, da nur mit dem Fokus auf die deutschsprachigen Angebote und Akteur*innen der Kontext der Gesamtgemeinde nicht ausreichend abgebildet werden konnte. Das heißt nicht, dass

---

45 Bei dieser Veranstaltung wurde eine Reliquie (Barthaare des Propheten Muḥammad, die im Türk. als *sakal-ı şerif* bezeichnet werden) in einem großen Saal am Hauptfeldforschungsort vorgeführt und wurde von Menschen aus allen türkisch-muslimischen Vereinen frequentiert. Organisiert wurde der Abend von einem türkisch-deutschen Bildungsverein, der zum *Hizmet*-Netzwerk gehört. Zur *Hizmet*-Bewegung siehe Agai 2004, Seufert 2013 und (unter Berücksichtigung aktueller Entwicklungen) Öztürk 2016.

46 Die Ergebnisse der Studie sind erschienen in Schmid/Akca/Barwig 2008 und Akca 2009.

47 Eine Chronologie der Feldforschung mit allen Daten, Akteur*innen und Moscheen findet sich im Anhang.

48 Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* e.V. (IGMG), Sitz in Köln, 1976 als AMGT, *Avrupa Milli Görüş Teşkilatları*, (»Vereinigungen der nationalen Weltsicht in Europa e.V.«) gegründet. Die Namensänderung erfolgt 1995 unter Zusammenschluss weiterer *Milli Görüş*-Organisationen. Siehe für die detaillierte Entstehungsgeschichte, inhaltliche Ausrichtung und Arbeit der IGMG und ihrer Vorläuferorganisationen: Schiffauer 2004a, Schiffauer 2010.

49 Verband islamischer Kulturzenten e.V. (VIKZ), Sitz in Köln, gegr. 1973. Siehe zum VIKZ: Jonker 2002a, 2002b, 2003a, 2003b und Boos-Nünning 2010.

ich nur Aktivitäten besucht habe, in denen nur eine der von mir aktiv beherrschten Sprachen verwendet wurde; Sprachenmix oder die Präferenz einer Sprache in der Kommunikation zwischen sich bekannten Akteur*innen stellte kein Hindernis dar.[50] Da arabischstämmige oder balkanstämmige Muslim*innen auch in türkischdominierten Moscheen aktiv waren (dort dann auf Deutsch), konnte zumindest ein Teil des nichttürkischsprachigen muslimischen Milieus abgebildet werden.

Diese Auswahl verdeutlicht schon die ethnographische Forschungsstrategie, für die das Verstehen der verwendeten Sprachen im Moscheeleben grundlegend ist. Das Moscheeleben in Deutschland stellte allerdings keine völlig unbekannte und fremde Welt dar, da ich als Feldforscherin schon seit Mitte der 2000er Jahre wissenschaftlich in Moscheemilieus forsche. Die Anthropologin Annelies Moors reflektiert hierzu: »[I]f one starts off as relatively close to, or part of, a particular lifeworld, and already has acquired forms of experiential, embodied knowledge, one has a different point of departure. Then one moves from participating to reflecting upon one's experiences.«[51] Als Ethnographin arbeitete ich mit verschiedenen Verfahren der Datenerhebung und -konservierung wie Audioaufzeichnungen von Interviews, Protokollen und Beschreibungen von Räumen, Gesprächen, Artefakten und situativen Handlungen. Herangezogen wurden auch in Moscheen ausliegende Texte und Bilder sowie digitale Kommunikationsdaten. Wesentlich für die Ethnographie ist, »solche heterogenen Daten in einem dauerhaften Feldaufenthalt zu zentrieren, dessen soziale Form mit einem schillernden Begriff ›teilnehmende Beobachtung‹ genannt wird. Sie ermöglicht einen Erwerb von Insider-Wissen, der es erlaubt, einzelne Datentypen in ihrer lokalen Produktionsweise (etwa Dokumente und Narrationen) und in ihrer erhebungstechnischen Selektivität (z.B. Aufzeichnungen und Interviews) einschätzen zu können.«[52] Über die schon genannten Leitfragen hinaus, vertraute ich darauf, dass sich im Laufe der Feldforschung bestimmte Themen des Moscheelebens verdichten werden, die für die Analyse aufgegriffen wurden. Die vorliegende Ethnographie mit den Schwerpunkten Akteur*innen und religiöse Autorität, gegenderte Moschee sowie die Problematisierung der islamischen Tradition, bildet daher die verdichtete Analyse von Kämpfen, Diskussionen und Praktiken in den untersuchten Moscheen ab.

---

50 Wenn in einem deutschsprachigen Treff Akteur*innen sich auf Arabisch oder Kurdisch unterhielten, stellte das für mich kein größeres Hindernis dar, weil es sich um ein alltagssprachlich verwendetes Idiom handelte. Wenn es sich um einen Beitrag handelte, wurde er in der Regel auch für die anderen Anwesenden, die nicht über diese Sprachkompetenzen verfügen, übersetzt.

51 Moors 2017: 387-388.

52 Hirschauer 2001: 431.

Aufbau der Arbeit

Ziel der Studie ist es somit, das Moscheeleben in Deutschland hinsichtlich der Konstrukte und Konzepte von islamisch gültigem Wissen zu identifizieren und diese in den Zusammenhang von sozialem Handeln von Akteur*innen, Raum, sozialen Praktiken, islamischen Diskursen sowie strukturellen und gesellschaftlichen Bedingungen zu setzen.

Mit der *Feldtheorie*, dem modifizierten Verständnis von *religiösen Akteur*innen*, dem *wissenssoziologischen* Wissensbegriff, der *praxistheoretischen* Perspektive auf den Forschungsgegenstand und der *islamwissenschaftlichen* Kontextualisierung des verhandelten islamischen Wissens sind somit fünf Forschungsperspektiven aufgezeigt, die diese Arbeit strukturieren. Die praxistheoretische Perspektive offenbart kollektive Handlungsabläufe, die der einzelnen Person selbst häufig nicht bewusst sind, da er/sie diese schon als natürlich inkorporiert hat. Damit können religiöse Praktiken in der Moschee, die z.B. der Praxis der Geschlechtertrennung und/oder dem Umgang mit dem Koran u.ä. zugrunde liegen, identifiziert und analysiert werden. Mit der Feldtheorie werden die Akteur*innen, ihr Handeln und die Strukturen in einem größeren Rahmen behandelt und der Akzent auf alle beteiligten Akteur*innen gelegt – egal ob religiöse Expert*innen oder Nicht-Expert*innen. Dabei wird den religiösen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Kapitalen als Einsätze um symbolisches Kapital bei den Aushandlungen um islamisch gültiges/ungültiges Wissen eine bedeutende Rolle zugesprochen. Erst mit solch einem umfassenden Blick kann ein Gesamtbild über die Dynamik des Moscheelebens entstehen, wodurch diejenigen Themen sowie Handlungen identifiziert werden können, die in Moscheen und damit innerislamisch herausgefordert sind. Unter den verhandelten Wissensbeständen sticht insbesondere das ambivalente Verhältnis der Akteur*innen zur islamischen Tradition hervor, welches sich im Vernunftdiskurs, in der Bedeutung von Wissen und Autorität, in Gender-Fragen, im Umgang mit dem Koran und anderen religiösen Quellen sowie im Verständnis der gelehrigen Tradition verdichtet.

Die vorliegende Studie ist in fünf Abschnitte gegliedert, die aufeinander aufbauen:

In Abschnitt I wird dargelegt, wie Wissen und Praxis ineinandergreifen: In Kapitel 1 erfolgen zunächst einige begriffstheoretische Überlegungen zu religiösem Wissen, religiöser Praxis und islamischem Wissen. Anschließend gehe ich in Kapitel 2 auf Islamisches Wissen in Moscheen ein. Hier wird die Rolle und Stellung von Moscheen im Lichte ideengeschichtlicher Entwicklungen und herrschaftlicher Ordnung nachgezeichnet. An dieser Stelle werden auch die Auswirkungen der Modernisierungs- und Säkularisierungsbestrebungen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften auf Moscheen unter Berücksichtigung von Monopolisierungsbemühungen von normativem islamischem Wissen problematisiert. Auf-

grund der hohen Bedeutung, die dieses Thema im Feld selbst hat, wird hier auch der Forschungsstand der unterschiedlichen Nutzung von Moscheen durch Frauen und Männer in der Geschichte vorgestellt. Anschließend lege ich anhand meiner Feldbeobachtungen dar, wie sich das Moscheeleben in Deutschland gegenwärtig ausgestaltet. Dies umfasst sowohl den weitläufigen Bereich der *ʿibāda* als auch unterschiedliche Formate der Wissensvermittlung. Als letztes führe ich den islamischen Gedenktags- und Feiertagskalender in Moscheen aus, die als religiöse Anlässe zur expliziten Wissensvermittlung und zur Ausübung religiöser Feiern genutzt werden.

Abschnitt II widmet sich den Moscheen im islamischen Feld in Deutschland: Zunächst werden im ersten Kapitel die soziologischen Begriffe Habitus, Feld und Kapital für die Leitfragen fruchtbar gemacht, um dann anhand der Feldforschung *religiöses Kapital* in Bezug auf soziales und kulturelles Kapital von Akteur*innen auszuarbeiten. Vor diesem Hintergrund werden in Kapitel 2 anhand der Entwicklungen in der Moscheeszene am Hauptfeldforschungsort Strukturen des islamischen Feldes in Deutschland herausgearbeitet und analysiert. Zunächst gehe ich auf die in der Genese des Feldes wichtigen Bezugspunkte ein und stelle dar, wie der Kampf um religiöse Deutungshoheit die Fragmentierung des Feldes erzeugt hat. Anschließend lege ich Verflechtungen und Interventionen dar, die das Feld bis heute prägen und zugleich über die symbolisch wertvollen Kapitale im Feld Auskunft geben. Schließlich diskutiere ich im dritten Kapitel die religionssoziologischen Beschreibungen von WEBER und BOURDIEU in Bezug auf religiöse Akteur*innen.

Diesen Analysen folgt in Abschnitt III die Untersuchung der Moschee als gegenderter Ort: Dabei analysiere ich im ersten Kapitel anhand der lokalen Situation die Geschichte und Nutzung von Frauenbereichen und genderseparierten Gebetssälen und bette sie in islamischen Frauenaktivismus und islamische Bewegungen ein. Im zweiten Kapitel werden speziell am Beispiel von zwei Konflikten um den Gebetssaal der Zusammenhang zwischen Raum, Gender und islamischem Wissen analysiert: In der Analyse untersuche ich auch den Umgang der beteiligten Akteur*innen mit religiösen Quellen wie Hadithen, was Aussagen über Deutung von religiösen Texten und Autorität zulässt. Im dritten Kapitel ergründe ich mittels der Teilnahme von Frauen an Freitags-, Feiertags- und Totengebeten, wie die Raumpraxis Normativitäten des islamischen Wissens generiert. Anschließend widme ich mich der Frage, wie sich Selbst- und Fremdwahrnehmungen von Frauen als wissensgenerierende und -vermittelnde Expertinnen, d.h. als Predigerinnen und Lehrerinnen, zu den öffentlich dominanten Debatten um ritualdurchführende Expertinnen, d.h. Imaminnen bzw. Gebetsleiterinnen verhalten.

In Abschnitt IV geht es dann dezidiert um die hegemoniale sunnitische Tradition und ihre Kritiker*innen: Im ersten Kapitel erfolgt die Analyse von Formen des lokal verhandelten wahren Islams zunächst durch die Fragen, wie die islamische Gelehrtentradition der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* allgemein wahrgenommen wird

und sich Kritik daran äußert. Spezifischer analysiere ich Kritik an *patriarchalischen Gelehrtentraditionen* und gehe insbesondere darauf ein, wie anhand des koranischen Begriffs *fiṭra* ein gegendertes Menschenbild konzeptualisiert wird. Im Anschluss diskutiere ich die als Gegensätze formulierten Konzepte von *Gottes Religion* und *Islam der Eltern*. Ich lege dar, wie die koranischen Grundlagen dieser Konzepte aussehen und für die Gegenwart aktualisiert und verändert werden sowie wie diese spezifischen traditionskritischen Konzepte über die lokalen Akteur*innen hinaus im islamischen Feld platziert sind. Anschließend folgt die Diskussion von ausgewählten Kritiken an Methoden und Funktionen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* und worauf sich die Verteidigung dieser Lehren beruft. Zuletzt diskutiere ich das Konzept des *de-kulturalisierten Islams*, respektive *maḏhab-freien Islams*, welches als ein von jeglicher nationaler, regionaler und ethnischer Kultur befreiter Islam als *wahrer, authentischer* Islam konstruiert wird. Darauf folgt im zweiten Kapitel dieses Abschnitts eine Analyse der Haltungen und Strategien, womit der Einzelne zum wahren Islam befähigt werden soll: Zunächst diskutiere ich, wie Wissen, Verstehen, Reflexion und bewusste Religiosität einen solchen wahren Islam begründen. Darin wird auch denjenigen Vorstellungen von Wissen und bewusster Religiosität Raum gegeben, die sich von einer verstehensbasierten Religiosität unterscheiden. Die Vorstellung von Islam als Vernunftreligion, ergo Gebrauch der Vernunft als islamisches Gebot, bette ich anschließend in die Kontinuität des islamischen Vernunftdenkens ein. Zuletzt beleuchte ich, wie sich die von Kritiker*innen und Verteidiger*innen der sunnitischen Tradition gleichermaßen vorgebrachte Objektivierung koranischer Aussagen und der Anspruch auf Wahrheit zur exegetischen Pluralität in der islamischen Tradition einerseits und zur Vielfalt von Islamverständnissen andererseits verhalten. Der im Feld vieldebattierten Frage des Memorierens und der ritualisierten Religiosität gehe ich im dritten Kapitel anhand der Koranpraxis nach und analysiere die Aspekte der *magischen* Seite des Korans und den spezifischen Sinn der Koranrezitation als religiöse Praxis. Dann diskutiere ich das Spannungsfeld von Koran*rezitations*kompetenzen gegenüber Koran*versteh*kompetenzen. Eine religionssoziologische Analyse der religiösen Akteur*innen erfolgt im vierten Kapitel, in dem die Haltungen zu den wissens-, reflexions- und vernunftbasierten Konzepten des wahren Islams habituell und kapitaltheoretisch analysiert werden. Im letzten Kapitel frage ich danach, ob und wie die ausgeführten traditionskritischen wie auch verteidigenden Positionen in die Kontinuität der islamischen Reformtradition eingebettet werden können und welche Auswirkungen diese Verortung auf das Verständnis von islamischem Wissen hat.

Nach diesem Abschnitt fasse ich die Ergebnisse der Diskussionen des islamischen Wissens, die Stellung der spezifischen Akteur*innen, die Dispositionen im Feld und somit die wirkmächtigen Kapitale in einer Schlussbetrachtung zusammen.

Ein Abkürzungsverzeichnis, die Chronologie der Feldforschung, die Bibliographie, eine Liste der Koranstellen, auf die in der Studie Bezug genommen wird, sowie das Sach- und Personenregister schließen die Arbeit ab.

I. Islamisches Wissen, Praxis und das Moscheeleben

Die in Abschnitt I dargelegten Überlegungen beziehen sich auf die begriffstheoretische Konzeption dieser Studie. Es wird in Kapitel 1 konkretisiert, was unter religiösem Wissen und religiöser Praxis sowie unter Praktiken zu verstehen ist. Ich gehe insbesondere darauf ein, warum eine praxissoziologische Perspektive hilfreich ist, um Mechanismen des Wissens aufzuspüren, und fundiere den in dieser Arbeit bevorzugten Terminus *islamisches Wissen*[1]: Islamisches Wissen in Moscheen wird als ein aufeinander bezogenes Produkt von religiösem Wissen und (nicht-intentionalen) Handlungen aufgefasst, in dem sich die ihnen jeweils zugeschriebenen Normativitäten wiederspiegeln. Zudem lege ich anhand von Begriffen, die im Feld für die Delegitimierung von bestimmtem islamischem Wissen verwendet werden, die Klassifizierungsmechanismen dar und diskutiere vor diesem Hintergrund die Aussagekraft der religionswissenschaftlichen Kategorien *Orthodoxie* und *Heterodoxie*. Im 2. Kapitel führe ich die historischen Entwicklungslinien der Moschee als ein Ort des islamischen Wissens für Männer und Frauen aus. Anschließend widme ich mich den Formen der *ʿibāda*, der Praxis im Ramadan, der Wohlfahrt sowie der Geselligkeit, die ich in Moscheen in Deutschland beobachtet habe und in meinen Begriff von Wissen integriere. Dieser Darstellung folgen die Vermittlungsformate, die in *systematische Wissensvermittlung* wie z.B. durch Unterricht und in *unsystematische Wissensvermittlung* durch die religiöse Rede wie z.B. durch Freitagspredigt (*ḫuṭba*, türk. *hutbe*) oder allgemein Predigt (*waʿẓ*, türk. *vaaz*) eingeteilt werden. Ich analysiere, wie in der Gesamtschau der Praxis und der unterschiedlichen Wissensformate islamisches Wissen in Moscheen zirkuliert. Zuletzt erfolgt die Darlegung des religiösen Kalenderjahres in Moscheen, welches das islamische Wissen in Moscheen zeitlich strukturiert.

---

1 Dieser Begriff hat nichts mit dem Konzept der »Islamisierung des Wissens« zu tun. Vgl. hierzu Keim 2017.

1. Religiöses Wissen, Religiöse Praxis und Islamisches Wissen – Begriffstheoretische Überlegungen

Für das generelle Verständnis von Wissen, wie es hier untersucht wird, ist in der deutschen Wissenschaftstradition der Wissenssoziologie[2] die Betrachtung bedeutsam geworden, dass Wissen durch gesellschaftliche Faktoren bedingt ist, somit in einen sozialen Kontext eingebettet ist und dementsprechend durch gesellschaftliche Machtverhältnisse reguliert wird: »Denn mit der Durchsetzung von Wissensordnungen sind stets Normierungen, Bewertungen, Zuweisungen und das (sozialtechnologische) Bemühen um Gestaltung verbunden.«[3] Was als wissenswert gilt, was wahr ist oder was gewiss ist, unterliegt dem sozial konstruierten Sinn.[4] Der Wissensbegriff ist somit sozialkonstruktivistisch aufgefasst.[5] Das bedeutet, dass Wissen aufgrund seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit als »Gewißheit, daß Phänomene wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften haben«[6], definiert ist. »Sinn wiederum ist die subjektive Grundstufe des Wissens, das sozial vermittelt wird und Sinn damit gleichsam sozialisiert.«[7] Diese Perspektive befreit den Begriff aus seiner allein gegenständlichen Verwendung, in der er als explizites Wissen aufgefasst wird, damit den Nimbus von Wahrheit in sich trägt[8] und in der Folge davon stets als gültig gedacht wird. Für die sozialkonstruktivistische Haltung ist gesellschaftlicher Wandel nur erklärbar, wenn man in Rechnung stellt, dass Wissen an sich wandelbar sein muss. Das wirft die Frage nach Prozessen der Gültig- und Ungültigmachung sowie nach Prozessen der Hierarchisierung auf. Wenn man sich für die Mechanismen interessiert, die »das Wissen zugleich strukturieren und auf die Wissen ihrerseits strukturierend einwirkt«, muss man sich einerseits damit befassen, wie »(vor allem wahres) Wissen in soziohistorisch spezifischen Diskursen« erzeugt und verteilt wird, sowie andererseits sich damit beschäftigen, wie sich »klassen- und gruppenspezifische[s] Wissen« verdichtet.[9] Diese Perspektive bietet meines Erachtens einen angemessenen Analyserahmen, um Aushandlungsprozessen von islamischem Wissen in Moscheen und seinem jeweiligen Sinn und Status in Moscheen nachzugehen.

---

2 Vgl. für die unterschiedlichen und aufeinander bezogenen Traditionen der Wissenssoziologie: Knoblauch 2010, Maasen 2009, Engelhardt/Kajetzke 2010.
3 Alkemeyer 2010: 296.
4 Knoblauch 2010: 159. Als »Idealform des Wissens« gilt schlechthin wahres Wissen. Vgl. Maasen 2009: 8.
5 Berger/Luckmann 2010 ([1]1966).
6 Berger/Luckmann 2010: 1.
7 Knoblauch 2010: 158.
8 Vgl. Knoblauch 2010: 152; 160.
9 Vgl. Maasen 2009: 39.

Religiöses Wissen als gelehriges, normatives Wissen: *ʿilm* und *dini bilgi*

Die Begriffe *religiöses Wissen* und *religious knowledge* sowie *ʿilm* (arab.) und *dini bilgi* (türk.) bezeichnen in der Regel explizierbares Aussagewissen (*knowing that*), das auf einen greifbaren, häufig rationalisierten Wissensbegriff hinweist, nach dem Wissenssysteme innerhalb eines religiösen Deutungsschemas systematisiert, damit schematisiert werden und – abhängig von gesellschaftlichen Bedingungen zu seiner Durchsetzung – als normatives Wissen Gültigkeit erlangen.[10] Theologische, religionsgesetzliche, ritualtechnische Aussagen, ethische Prinzipien und sittliche Verhaltensnormen im gesellschaftlichen Kontext werden nach diesem Muster als explizierbares, normatives Wissen gedacht und formuliert.

Forschungen zum islamisch-religiösen Wissen orientieren sich daher an *islamischen Wissenstypen* der gelehrigen islamischen Tradition: Als Wissenstypen werden darunter die *islamischen Wissenschaften* subsumiert, die in der frühen und mittleren Periode islamischer Gelehrsamkeit entwickelt wurden und heute als Abteilungen, Fachbereiche oder Schwerpunkte an Institutionen islamischer Bildung wie an theologischen Fakultäten, Medresen (*madrasa*, türk. *medrese*) und islamologischen Instituten erforscht, gelehrt und gelernt werden. Zu den wichtigsten islamischen Wissenschaften gehören zweifellos Hadithwissenschaften, islamische Rechtssprechung (*fiqh*, türk. *fıkıh*), Prinzipien der Rechtsfindung (*uṣūl al-fiqh*), Lebensgeschichte des Propheten (*sīra*), schöne Koranrezitation (*taǧwīd*) und nicht zuletzt Koranwissenschaften, welche u.a. Arabische Grammatik und Koranexegese (*tafsīr*) sowie ihre Unterdisziplinen Abrogation (*nasẖ*) und Herabsendungsgründe (*asbāb an-nuzūl*) umfassen.[11] In diesen Disziplinen werden für Wissen die arabischen Termini *ʿilm* und *maʿrifa* sowohl synonym als auch unterschiedlich verwendet:[12] Die konkrete Unterscheidung der Begriffe *ʿilm* und *maʿrifa* ist sowohl philologischer Natur als auch vom Gegenstand abhängig: *maʿrifa* verweist auf ein erworbenes, reflektiertes Wissen, ergo auf Erkenntnis, und *ʿilm* auf Wissen von und über Gott.[13] Dabei kann für die frühen Jahrhunderte festgestellt werden, dass *ʿilm* die Konnotation von Lernen (*learning*) hat, als dessen Resultat Wissen (*knowledge*) über einen Gegenstand entsteht. *Maʿrifa* hat indes in der Mystik (*taṣawwuf*) die Bedeutung von Wissen und Erkenntnis gleichermaßen. Die Betonung von Wissen in der frühen und mittleren islamischen Periode basiert auf der hegemonial gewordenen Lesung, dass Wissen einen hohen Status in islamischen Quellen besitzt.[14] Diese schlägt sich sowohl in Institutionen der Wissensgenerierung und -vermittlung als auch im ›populären Predigen‹ und im gesellschaftlichen Handeln von distinkten

---

10 Vgl. Ed. 2012 (EI²), vgl. Kutluer 2000 (DİA).

11 Vgl. Krawietz 2012: 298.

12 Vgl. Ed. 2012 (EI²), vgl. auch Arnaldez 2012 (EI²).

13 Vgl. Ed. 2012 (EI²).

14 Vgl. Berkey 1992: 3-6.

sozialen Gruppen nieder.[15] Die Arabistin Angelika NEUWIRTH bewertet Wissen als wegweisend im Koran:

> »Zum einen würde ich sagen, ist es sein [des Korans] Beharren darauf, dass das Wissen ein ganz immens wichtiger Anteil am menschlichen Leben und auch am menschlichen religiösen Leben hat. [...] Die Fokussierung auf das Wissen ist eindeutig eine Neuheit, die es vorher nicht gegeben hat. Das hängt zusammen mit der spätantiken Entstehung. Damals war man bereit, Wissen in den Vordergrund zu stellen.«[16]

Da in den untersuchten mehrsprachigen Moscheen die Begriffe *ʿilm* (arab.), *ilim* (türk.), *bilgi* (türk.) und *Wissen* von den Akteur*innen verwendet und dabei in der Regel als explizierbares Wissen verstanden werden[17], erscheint mir an dieser Stelle eine semantische Erläuterung erforderlich: Im Türkischen sind für *Wissen* zwei Begriffe im Umlauf: *ilim* (< arab. *ʿilm*) und *bilgi* (›Wissen‹, Neologismus zu türk. *bilmek* ›wissen, können‹ < alttürk. *bilig*). Der Neologismus *dini bilgi* (›religiöses Wissen‹) hat mittlerweile die Nuancierung eines auf einen nichtakademischen Adressat*innenkreis heruntergebrochenen religiösen Wissens,[18] während *ilim* einen theologisch informierten Wissensbegriff beinhaltet. Da *ilim* auch ›Wissenschaft‹ bedeutet, wird es dezidiert für die oben benannten *islamischen Wissenschaften* gebraucht. Als Substitution für *ilim* in der Bedeutung ›Wissenschaft‹ ist im Zuge der türkischen Sprachreform ab den 1930er Jahren der Neologismus *bilim* entwickelt worden (< türk. *bilmek* ›wissen, können‹), der im Prozess der türkischen Säkularisierung zwar *ilim* zunächst ersetzen sollte, aber die Unterscheidung zwischen ›religiösem Wissen‹ (*ilim*) und ›nicht-religiösem Wissen‹ (*bilgi*) zur Folge hatte.[19] Der Begriff *marifet* (< arab. *maʿrifa*) dagegen ist im türkischen Sprachgebrauch stark von *ilim* und *bilgi* unterschieden und meint in der Regel Erkenntnis. Im deutschen

---

15 Vgl. BERKEY 2001: 70-87, CHAMBERLAIN 1994: 125-130; 153-156.

16 NEUWIRTH 2013a: o.S.

17 Eine vertiefte Analyse erfolgt im Abschnitt IV.

18 Beispielsweise wird islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen in der Türkei als »Temel dini bilgiler dersi« (wörtl. ›Unterricht über religiöses Basiswissen‹) bzw. »Din kültürü ve ahlak bilgisi dersi« (wörtl. ›Religiöse Kultur- und Moralkunde‹) angeboten. Vgl. die Bezeichnungen auf der offiziellen Website des türkischen Bildungsministeriums: https://www.meb.gov.tr/.

19 Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei verwendet fast ausschließlich den Begriff *ilim*. Im akademischen Kontext können Fachbereiche und Disziplinen mittlerweile sowohl mit *bilim* als auch mit *ilim* bezeichnet werden, was auf eine synonyme Verwendung hinweist. Tatsächlich war der unterschiedliche Sprachgebrauch lange Zeit ein Indiz für eine *konservativ-islamische* bzw. *progressiv-kemalistische* Haltung zur türkischen Sprachreform, die auch andere Neologismen wie *ulus* (vs. *millet* ›Nation‹) oder *olanak* (vs. *imkan* ›Möglichkeit‹) betraf. Vgl. AKCA 2003: 34. In der türkischen Wissenssoziologie ist *bilgi* indes der alleinige Begriff für Wissen.

Sprachgebrauch hat sich im Moscheekontext der Begriff *Wissen* durchgesetzt, seltener wird der arabische Begriff *ʿilm* verwendet.

Schon seit der frühesten muslimischen Ideengeschichte führen Philosophen und Theologen die erkenntnistheoretische Diskussion um *ʿilm*, die dessen Erkenntnismethoden (Logik, Vernunft, Analogie) und dementsprechend den Wahrheitsanspruch und die Erkenntnisfähigkeit per se betreffen.[20] Die Einteilung von *ʿilm* in Offenbarungswissen und Vernunftwissen,[21] respektive in *ʿulūm naqlīya* und *ʿulūm ʿaqlīya*[22] erfolgt vor dem Hintergrund, dass Wissen je nach seinem Gegenstand und seinen Quellen unterschiedlichen Methoden der Erkenntnisgewinnung unterliegen muss, durch die »›Vernunft‹ allerdings bald als ein universelles, bald als ein partikuläres, religions- und kulturabhängiges Gut verstanden«[23] wird. Das heißt, der Widerstreit bezieht sich darauf, ob »die durch Gott im Koran vermittelten Vernunftschlüsse« oder »die Regeln der aristotelischen Logik für das universell gültige Vernunftinstrumentarium« angesehen werden.[24] Die Islamwissenschaftlerin Anke von Kügelgen führt aus:

> »Der Wett- und Widerstreit der Allegoriker, Literalisten und Philosophen um die Art und das Ausmaß des vernunftgeleiteten Verständnisses des geoffenbarten Wissens sowie seiner Rationalität, hat zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert zu einer allgemeinen Aufwertung der *ratio* geführt. Es herrscht weitgehend Einigkeit, dass die Offenbarung und das Vernunftwissen dieselbe Wahrheit beinhalten und der Islam wird insofern als eine Vernunftreligion verstanden.«[25]

In der Moderne ist diese grundlegende erkenntnistheoretische Diskussion erneut aufgenommen worden: »Die [...] Auffassung, der Islam sei eine Vernunftreligion, ist die Ansicht der Mehrzahl der muslimischen Elite, nicht nur in arabischen Ländern, und verbindet muslimische Reformer verschiedener Couleur.«[26] Auch so genannte traditionalistische Theologen sind daher vom Primat der Vernunft geleitet: »Wer die Religion als der *ratio* unzugängliche Sphäre des unhinterfragten Glaubens verstand, bezog in dieser Zeit [11.-14. Jahrhundert] eine Außenseiterposition, und

---

20 Vgl. von Kügelgen 2010: 602-612.

21 Vgl. von Kügelgen 2010: 613-614.

22 Vgl. Krawietz 2012: 296-297.

23 Von Kügelgen 2010: 604.

24 Von Kügelgen 2010: 619-621; 624-627. Hier zitiert: 634.

25 Von Kügelgen 2010: 633. Von Kügelgen diskutiert in ihrem Thesenpapier, dass die Widerspruchslosigkeit von Vernunft- und Offenbarungswissen von Vertretern nahezu aller Richtungen (also Allegoriker, Literalisten und Philosophen) gleichermaßen geteilt worden sei: »Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts sieht sich offenbar die überwiegende Mehrzahl der Allegoriker wie Literalisten gezwungen, die Vernünftigkeit der Offenbarung hochzuhalten, während die Philosophen sich bemüßigt fühlen, ihre Vernunftschlüsse ausführlich als offenbarungskonform darzustellen.« Von Kügelgen 2010: 612.

26 Von Kügelgen 2010: 604.

auch *heute* dominiert die Überzeugung, der Islam sei eine Vernunftreligion.«[27] Die Ausführungen an dieser Stelle erschienen mir notwendig, da in den untersuchten Moscheen sich zum einen die Referenz auf frühe ideengeschichtliche erkenntnistheoretische Diskussionen im islamischen Diskurs um Vernunft und Wissen abbildet, zum anderen wird allgemein das Verhältnis von Rationalismus und Wissen als positiv aufeinander bezogen wahrgenommen.

Die Bedeutung des in Texten niedergelegten religiösen Wissens als Untersuchungsgegenstand erwächst aus der Zuschreibung, islamische Gemeinschaften als literale Gemeinschaften aufzufassen, die Texten Autorität attestieren:

> »Eine literale Gemeinschaft tendiert dazu, religiöse Normen und Vorschriften schriftlich festzuhalten, zu kodifizieren. In der kodifizierten Religion wird das schriftliche Wort zum Maßstab religiösen Verhaltens. Die Gemeinschaft definiert ihre Religiosität folglich über ihre Loyalität gegenüber der Schrift. Religiöse Erkenntnis bedarf in einem literalen gesellschaftlichen Kontext mithin der Bestätigung durch die Schrift bzw. zu ihrer Auslegung befugte religiöse Spezialisten, im islamischen Kontext der (Schrift-)Gelehrten (*ʿulamāʾ*, Sg. *ʿālim*).«[28]

Die Autorität von Texten bezieht sich derweil nicht nur auf den Koran und seine Exegese (*tafsīr*, türk. *tefsir*), sondern auch auf Hadithe, Rechtsgutachten (*fatwā*, türk. *fetva*)[29], Abhandlungen von Gelehrten (*ʿulamāʾ*, sing. *ʿālim*, türk. *ulema*)[30], Predigten (*waʿẓ*, türk. *vaaz*)[31] oder Freitagspredigten (*ḫuṭba*, türk. *hutbe*). Darüber hinaus können auch Belletristik, Reden, Register und Verwaltungstexte, Schulbücher und anderes pädagogisches Material[32], Online-Blogs[33], Interviews oder Printmedien als Ausdruck religiösen Wissens gehandhabt werden.[34] Neben der inhaltlichen Beschreibung liegt der analytische Gewinn dieser Arbeiten in den erkenntnisleitenden Diskussionen über Text und Macht, über Hermeneutik und Rezeption sowie teilweise auch in der materialisierten Wirkung der untersuchten Texte, also wie sich diskursive Ordnungen strukturell und institutionell niederschlagen. Im Fokus stehen die Stellung religiöser Quellen und ihre Exegese, dezidierte Glaubensvorstellungen, Religionsgesetze, Macht und Autorität, Politik und Islam, *islamische* Bekleidung und Fragen zu Geschlechterverhältnissen. Anhand des Lebens und Wirkens bedeutender Muslim*innen, Institutionen, Netzwerke, Bewegungen, Schu-

---

27 Von Kügelgen 2010: 634 [*Hervorhebung* AAA].

28 Dressler 2002: 18.

29 Siehe Caeiro 2011.

30 Siehe Berkey 1992, Krämer/Schmidtke 2006, Decker 2013.

31 Siehe Berkey 2001.

32 Siehe Mohr 2006b, Mohr/Kiefer 2009.

33 Siehe Schrode 2010.

34 Dies ist eine heuristische Einteilung und nicht abschließend. Siehe im Detail: Hefner/Zaman 2007 und van Bruinessen/Allievi 2011.

len, Weltanschauungsgruppen und Orden wird die Genese von gültigem religiösem Wissen in seinem gesellschaftlichen, sozialen, politischen, religiösen und/oder ideengeschichtlichen Kontext zur Vergemeinschaftung und Durchsetzung religiöser wie auch anderer Ideen, kurz: in seinen diskursiven Zusammenhängen analysiert.

Die Normativität literalen Wissens erwächst allerdings nicht einfach allein aus seinem Status als religiöses Wissen, da Wissen selbst keine normativ verstandene immerwährende Gültigkeit jenseits von Ort, Zeit und Akteur*innen besitzt, sondern nur in »gesellschaftlichen Situationen entwickelt, vermittelt und bewahrt wird«.[35] Um als normativ zu gelten, kommt es auf Verbreitung, Akzeptanz, Abgrenzung, soziale Sinnzuschreibung, herrschaftliche Anerkennung und/oder breite Förderung an. Diese Mechanismen der Normativierung bestimmen die Autorisierung von Texten, Akteur*innen und von Legitimationen. Damit ist die Produktion von bestimmten religiösen Wissensbeständen als ein zu keinem Zeitpunkt für immer abgeschlossener Prozess aufzufassen, sondern als das Produkt von vorangegangenen Aushandlungen der Akteur*innen in einem spezifischen Bereich. Das heißt, dass religiöses Wissen eine *spezifische* Gültigkeit innehat. Im Zusammenspiel von gesellschaftlichen Bedingungen kann bestimmtes religiöses Wissen wirkmächtig werden und auf das Wissen strukturierend rückwirken. Eine Forschung, die sich mit religiösem Wissen in einem bestimmten Kontext – wie in diesem Fall in Moscheen in Deutschland – beschäftigt, muss anhand seiner sozialen Bedingtheit des normativen religiösen Wissens die Mechanismen der Bezeichnung und Klassifizierung mitberücksichtigen. Das bedeutet, dass geklärt werden muss, welche wirkmächtigen Konzepte identifiziert werden können und welche unterschiedlichen Bezeichnungen zur Autorisierung möglich sind:

Im Bereich des religiösen Wissens ist der religionswissenschaftliche Begriff *Orthodoxie* geprägt worden, der im Gegensatz zur *Heterodoxie/Häresie* für *richtige Lehrmeinung* bzw. *Rechtleitung* steht.[36] Damit reflektieren die Begriffe *Orthodoxie* und *Heterodoxie* die Grenzziehung zwischen *legitimen* und *illegitimen* Inhalten der Religion, was auch in der wissenschaftlichen Darstellung leider allzu oft unabhängig von der jeweiligen Beziehung des religiösen Wissens zu Machtverhältnissen verstanden wird. Die in Abgrenzung zu den christlichen Theologien entwickelte Religionswissenschaft hat diese Begriffe dem Christentum entnommen, das jedoch »seit je ein Ausnahmefall«[37] ist: »Nur dort gibt es Dogmen, die seit mehr als anderthalb Jahrtausenden […] festgeschrieben sind.«[38] Das Christentum hat mit der Kirche eine weitläufige Institution zur Entwicklung und Durchsetzung von Glaubens-

---

35 Berger/Luckmann 2010: 3.

36 Diese Unterscheidungen korrespondieren auch mit religionssoziologischen Unterteilungen in *große Traditionen*, die mit normativer Literalität städtischer Kulturen einhergehen, und *kleine Traditionen*, die nicht-normative Oralität von ländlichen Kulturen bezeichnen.

37 Van Ess 2011: 1298.

38 Ebd.

sätzen entwickelt. Islamische Glaubenssätze sind um die beiden Grundsätze des Monotheismus (*tawhīd*) und der Prophetie Muḥammads herum im steten Wandel gewesen, zugleich entwickelte sich keine herrschaftliche Institution, die diese hätte vollumfänglich zur Geltung bringen können.[39] Dies verweist im Grunde auf die Frage, ob Orthodoxie überhaupt der richtige Begriff ist, um das Problem der Autorisierung von Wissen und legitimen Wissensbeständen zu beschreiben und ob von einer *islamischen Orthodoxie* gesprochen werden kann.[40] Die Begriffsverwendung – in Anlehnung an das Christentum und in Abgrenzung zu ihm – wirft daher verschiedene Probleme auf. Versuche, in der islamischen Geschichte zu bestimmen, wie eine islamische gültige Lehre aussieht, und Anstrengungen, diese durchzusetzen, können als Tendenzen von *Orthodoxierung* im Islam gewertet werden – dies gerade vor dem Hintergrund, dass es zum einen keine allgemeingültige dogmensetzende Institution gab/gibt und zum anderen die Exklusivität bei der Formulierung islamischer Lehren nicht sehr ausgeprägt war.[41] Dabei scheint es einfacher gewesen zu sein, Nichtorthodoxes in Verhalten und Glaubenssätzen zu identifizieren und zu verurteilen als tatsächlich festzulegen, was denn als richtige Lehre gelten kann. Damit ist Orthodoxie recht porös. Festzuhalten bleibt, dass Zuschreibungen von *orthodox* oder *heterodox* sich abhängig von herrschaftlichen und/oder gesellschaftlichen Machtstrukturen verändern.[42] Der Islamwissenschaftler Josef van Ess meint daher, dass der Begriff Orthodoxie nur als »Metapher« im Zusammenhang mit »›herrschende Elite‹ bzw. ›herrschende Lehre‹, ›mainstream‹« zu gebrauchen sei.[43] Dieser wissenssoziologische Aspekt scheint mir daher fundamental für die Bewertung von religiösem Wissen als autorisiert/autoritativ oder un-autoritativ zu sein: »Wherever Muslims have the power to regulate, uphold, require, or adjust *correct* practices, and to condemn, exclude, undermine, or replace *incorrect* ones, there is the domain of orthodoxy.«[44] Die Geschichte der Orthodoxie kann daher nicht verstanden werden als »simply a history of ideas, but a history of how, in partic-

39 Vgl. van Ess 2011: 1298-1304.

40 Vgl. van Ess 2011: 1300.

41 Van Ess führt beispielweise an, dass man *takfīr* (›Zum Ungläubigen erklären‹), »verpönte«, »Häresien herunterspielte« und ein islamisches Gemeinschaftsgefühl gestärkt wurde, »dem schon die *šahāda* genügte«. Van Ess 2011: 1298.

42 Am bekanntesten ist sicher die staatliche Anerkennung des *muʿtazilitischen* Dogmas von der Erschaffenheit des Korans im 9. Jh. n. Chr., die zur Verfolgung anderer Vorstellungen führt und später umgekehrt wird: »Muʿtazilīsm [sic!] persisted as ›orthodoxy‹ until the middle of the ninth century A.D., when the Caliph al-Mutawakkil took sides with the *Ḥadīth* folk, completely redressing the balance of power in their favor.« Knysh 1993: 55. Vgl. zu weiteren Beispielen auch van Ess 2011: 1302-1306.

43 Van Ess 2011: 1303.

44 Asad 1986: 15 [*Hervorhebungen* im Original].

ular situations, claims to truth came to be enshrined in social practices, such as rituals, and in institutions, such as the ›community of scholars‹«.[45]

Wenn man sich vor diesem Hintergrund den Aushandlungsprozessen in den Moscheen zuwendet, bemerkt man, dass Kämpfe im islamischen Feld um wahre bzw. falsche Religion eigentlich Kämpfe um wahres bzw. falsches Wissen sind. Ausgedrückt wird dies durch Verwendung von islamisch konnotierten Termini, die Auskunft geben, in welchem normativen Kontext die Gültigkeit bzw. Ungültigkeit islamischen Wissens verortet wird: In der Auseinandersetzung mit abgelehntem islamischem Wissen werden u.a. Begriffe wie »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre«[46], »außerhalb der anerkannten theologischen Schule«[47], »außerhalb der Rechtsschule«[48] oder »*bidʿa*« (arab., so auch auf dt., türk. *bida/bid'a* ›unerlaubte Neuerung‹)[49] verwendet. Im Umkehrschluss erscheint so die eigene vertretene Lehre als richtige und wahre Glaubenslehre. Das Benennungsschema mit den Oberbegriffen für Rechtsschule und/oder theologische Schule zeigt an, dass die Kriterien der Legitimierung und Delegitimierung von religiösem Wissen in der traditionsreichen, erprobten, durch zahlreiche Gelehrte verfeinerten und damit bewährten Lehre der sunnitischen Tradition, der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* verortet werden. Dadurch können Verteidiger*innen der sunnitischen Lehre andere Lehren mit dem Vorwurf, dass sie in den historischen Grundlagen keine religiös-authentischen Legitimationen besitzen, verwerfen und ablehnen. Kritiker*innen müssen daher immer Beispiele aus der islamischen Tradition heranziehen oder sich auf anerkannte Bereiche der islamischen Tradition beziehen, um Gehör zu finden und als Mitspieler*innen akzeptiert zu werden. Dies führt dann einerseits zur flexiblen Handhabung von *Traditionen*, die in diesem Zusammenhang aktualisiert werden, andererseits erzeugt dies eine Verschiebung von Normativitäten.[50]

---

45 El Shamsy 2008: 97.

46 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »*bozuk itikat*«, zu türk. *itikad/akâid* < arab. *ʿaqīda*, pl. *ʿaqāʾid*, ›richtige Glaubenslehre‹.

47 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »*itikadi değil*«.

48 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »*mezhepdışı*«, zu türk. *mezhep* < arab. *maḏhab* ›Rechtsschule‹.

49 Siehe für den betreffenden Hadith zu *bidʿa*: Abū Dāwūd, 39 (*Sunna*), 5. In der Übersetzung von von Denffer und Richards lautet er: »Allahs Gesandter s.a.v. hielt uns eine ermahnende Ansprache, von der die Herzen mit Furcht erfüllt wurden und die Augen Tränen vergossen. So sagten wir: Oh Gesandter Gottes, dies ist eine Ermahnung zum Abschied. Rate uns darum. Er sagte: Ich rate Euch zu Gottesfurcht Allahs gegenüber, dem Mächtigen und Erhabenen, und zum Hören und Gehorchen, selbst wenn ein Knecht über Euch zum Befehlshaber eingesetzt wird. Und wer von euch (lange) am Leben ist, der wird viel Meinungsverschiedenheit sehen. So sei meine Sunna mit euch, und die Sunna der rechtgeleiteten Nachfolger. Haltet fest daran. Hütet euch vor den neuen Dingen, denn jedes neue Ding ist eine Neuerung [*bidʿa*], und jede Neuerung ein Irregehen und jedes Irregehen führt ins Höllenfeuer.« Vgl. von Denffer/Richards o.J.: 16.

50 In Abschnitt IV werden diese Aspekte vertieft.

Die *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* kann aufgrund ihrer hohen zahlenmäßigen Verbreitung in Deutschland sowie aufgrund der wirkmächtigen Bezugnahme der Akteur*innen auf *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als *sunnitischer Mainstream* aufgefasst werden. Aus ihr werden im Feld diejenigen Interpretationen des Islams ausgeschlossen, die als »wahhabitisch«[51] und – zwar seltener, aber gegen Ende meiner Feldforschung immer häufiger – als »salafistisch« (türk. »*selefi*«) bezeichnet werden. Die verbreitete Nutzung des Begriffs *salafistisch* in den Moscheen ist auch den gesellschaftlichen Debatten um Radikalisierung und De-Radikalisierung von Muslim*innen zu verdanken, in denen *salafistisch* die vorherigen Begriffe *fundamentalistisch*, *islamistisch* und *Taliban-Islam* ersetzt hat.[52] Außerdem zeigt die vermehrte Begriffsverwendung auch die diskursive Verortung der lokalen Akteur*innen in Debatten beispielsweise in Ägypten an, in denen die Auseinandersetzung mit Salafismus eine große Rolle spielt.[53] Die Abgrenzung zur Schia ist in sunnitischen Moscheen indes unerheblich. Unter »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre« fallen auch bestimmte »liberale« (türk. »*liberal*«), »reformerische« (türk. »*reformcu*«) oder »moderne« Interpretationen,[54] die – auch als »gemäßigter Islam« (türk. »*ılımlı İslam*«) bezeichnet – deutlich seltener im Fokus stehen als die wahhabitisch/salafistischen Interpretationen. Nun ist der Rückgriff auf die sunnitische Tradition nicht die einzige Form der Konzeptualisierung von *wahrem Islam* und damit *wahrem Wissen*, die im Feld vorzufinden ist. Es sind durchaus andere Kriterien für die jeweilige Konzeption von *wahrem Islam* zu identifizieren.[55] Allerdings arbeiten sich alle Akteur*innen – seien es solche mit Verständnissen eines jeglicher Kultur oder Tradition entkleideten Koran- und Sunna-Islams (*de-kulturalisierter Islam*) oder solche, die lediglich den Koran, die Vernunft und Reflexion bei der Identifikation wahren Islams anerkennen – an der sunnitischen *Tradition* ab, weshalb die Benennung *sunnitischer Mainstream* durchaus angebracht ist.

Während *Orthodoxie* heutzutage recht klar mit Normativitätsordnungen von religiösem Wissen identifiziert werden kann, ist das, was nicht den Kriterien einer islamischen Normativität entsprechend angesehen wird, schwieriger zu fassen. In der Forschung ist teilweise zu beobachten, dass außerhalb des sunnitischen Mainstreams stehende islamische Interpretationen als *heterodox* klassifiziert werden wie

51 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee: »*vehhabi*«.

52 Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee: Mehrere Moscheebesucher kannten den Begriff aus den Medien und wussten auf Nachfrage der nichtmuslimischen Besucher*innen sichtlich nichts damit anzufangen.

53 Feldnotiz, Vernetzungstreffen verschiedener Muslim*innen, 04.05.2017: Jussuf erwähnte die aktuelle Situation in Ägypten und sprach abfällig über *Salafisten* und ihr »unislamisches« Islamverständnis.

54 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

55 Siehe Abschnitt IV.

z.B. in früheren Forschungen zum Alevitentum[56] oder auch in Bezug auf die Schia – als neueres Beispiel – im Einführungswerk *Einführung zum Islam* (2009) des Islamwissenschaftlers Peter Heine.[57] Zudem wird der religionswissenschaftliche Begriff der *Heterodoxie* häufig mit dem Oberbegriff *Volksislam/Volksglauben* (*popular Islam*) zusammengebracht[58]: In der Forschung werden darunter sowohl religiöse Riten und Rituale wie Heiligenverehrung, Besuch von Grabbauten, das Begehen von bestimmten islamischen Feiern und ihre Praxisformen als auch Aspekte des *taṣawwufs* (Sufismus, ›islamische Mystik‹) verstanden.[59] Spezifischer noch können Traumdeutung, magische Praktiken wie Numerologie, Astrologie, Schutz(zauber), Verwünschungen u.ä. darunter fallen, die als *esoterisches religiöses Wissen* (*esoteric religious knowledge*) bezeichnet und von anderem gelehrigem religiösem Wissen unterschieden werden.[60]

Im islamischen Feld in Deutschland wird der Begriff *Heterodoxie* bzw. *heterodox* kaum gebraucht. Das heißt nicht, dass es dieses Konzept nicht gibt. Mit den Begriffen »außerhalb der *itikad*« oder *bidʿa* ist die Delegitimierung zwar mit Rekurs auf die Normativität des sunnitischen Mainstreams zur Genüge ausgedrückt. Es sticht aber hervor, dass im Feld auch die pejorative Verwendung von ›gelebter/angewandter Religion‹ (türk. »*yaşanan/uygulanan din*«), ›Aberglaube‹ (türk. »*batıl inanç*« oder – äußerst selten – »*hurafe*«) und ›Volksglauben‹ (türk. »*halk inancı*«) in Gebrauch ist. Als Quelle dieses religiösen Wissens werden die »Religion der Vorfahren« (türk. »*ata dini*«), respektive die »Religion der Eltern« (türk. »*ana-baba dini*«) identifiziert, teilweise auch *Kultur*, *Unwissenheit* oder *primitive* Vorstellungen.[61]

Heine hatte an anderer Stelle darauf verwiesen, dass »Volksislam immer da entsteht, wo die staatliche Autorität wenig ausgebildet ist«.[62] Unabhängig davon, ob man nicht eher von herrschaftlicher Autorität sprechen sollte statt staatlicher,

56 Vgl. Dressler 2002: 23-25.

57 Vgl. Heine 2009: 69-84. Im Kapitel *Orthodoxie und Heterodoxien im Islam* klassifiziert Heine das Sunnitentum als Orthodoxie und die Schia als Heterodoxie. Indes schränkt er dies im Fließtext ein: »Die Sunniten machen mit einem Anteil von mehr als 80 % die eindeutige Mehrheit der Muslime aus. Deshalb werden sie häufig als die muslimische Orthodoxie gesehen. Ihre dogmatischen Vorstellungen und rituellen Praktiken werden auch in den allgemeinen Darstellungen des Islams als die Grundformen betrachtet, von denen sich die Glaubensvorstellungen und Praktiken der anderen Gruppen unterscheiden. Letztere werden daher als heterodox beschrieben, obwohl sich natürlich die Schiiten selbst ebenfalls als orthodox sehen.« Heine 2009: 72.

58 Vgl. van Bruinessen 2009: 145.

59 Vgl. van Bruinessen 2009: 145-146. Siehe z.B. Kriss/Kriss-Heinrich 1960-1962, Heine 1993, Mihciyazgan 1994.

60 Vgl. Gemmeke 2009: 128-129.

61 Siehe zur Vertiefung und Analyse Abschnitt IV.

62 Vgl. Heine 1993: 48.

ist zum einen die Klassifizierung von bestimmtem religiösem Wissen als *Volksislam* und zum anderen die Betonung von *Volksislam* als eine Domäne staatlicher bzw. herrschaftlicher Interventionsmöglichkeit bedeutsam, was in der Moderne durch den Fokus auf Rationalisierung, Nationalisierung, Schriftwissen, Purifizierung und ergo Authentifizierung von religiöser Praxis und Wissen der herrschaftlichen Kontrolle unterlegen ist.[63] Wenn man z.B. die Entwicklung von *taṣawwuf*-Wissen und den Sufi-Institutionen betrachtet, fällt auf, dass diese nicht per se als *heterodox* klassifiziert werden können, nur weil dies in bestimmten Kontexten und Zeiten normativ so gesetzt wurde. Vielmehr müssen die Klassifizierungen als Heterodoxie wie auch entsprechend als Orthodoxie anhand der Verhältnisse des spezifischen Wissens zur Macht und Zugangs zur Macht identifiziert werden.[64]

Die Auseinandersetzungen der Akteur*innen in Moscheen mit Aspekten der Glaubenslehre (*īmān* und *ʿaqīda*), der Rechtslehre (*fiqh*), der Religionsphilosophie (*kalām*), der Philologie und der Praxislehre werden durch bestimmte Charakteristika des Wissens erheblich bestimmt: Sie bedienen sich eines literalen und von der Suche nach richtiger Lehre geprägten Zugangs zu Religion, wenn sie dezidiert Antworten der islamischen gelehrigen Tradition auf bestimmte Fragen besprechen oder ihre eigenen Kenntnisse verbalisieren und diskutieren wie beispielsweise bei der Frage nach dem Moscheebesuch der Frau[65]. Verweise auf normativierte Aussagen und ggf. der Verweis auf als normativ gedachte Texte und Legitimationen stellen für sie eine bedeutende Wissensebene dar. Ihre Untersuchung offenbart daher, wie die Akteur*innen an Inhalte der *Gelehrtentradition* herankommen und welchen subjektiven Sinn die Akteur*innen den Antworten zuweisen. Sie stellt ihre Motivationen und Ziele bei den Besprechungen in den Vordergrund und macht religiöses Wissen in ihrem Gehalt als Aussagewissen bekannt. Gerade didaktische Konzepte, bestimmte *Reizthemen* und krisenhafte Konflikte unterliegen der Reflexion, die die beteiligten Akteur*innen im Interview rationalisierend offen legen können.

Islamisches Wissen: Wissen und Praxis zusammengedacht

Die bisher verdeutlichte Perspektive auf religiöses Wissen muss allerdings durch den Aspekt des so genannten Praxiswissens ergänzt werden. Der Soziologe Andreas Reckwitz verweist darauf, dass »the textualist concept of knowledge has a ›intellectualist‹ tendency: Here, knowledge is by definition not ascribed to minds or bodies, but to texts, discourses or communication; a ›code‹, then, that produces certain chains of signs«.[66] Der Alltag in Moscheegemeinden ist durchzogen von

63 Vgl. van Bruinessen 2009: 125; 135-137; 146.

64 Vgl. van Bruinessen 2009: 142-143.

65 Siehe hierzu Abschnitt III.

66 Reckwitz 2002: 254.

Routinen, Verhaltensweisen, Ritualen, von aufeinander abgestimmten Verhaltensmustern. Es gibt ein geteiltes Wissen von angemessenen Formen der Bekleidung, der Interaktionen sowie des Wissenserwerbs und auch widerständige Praktiken bringen neue Rituale hervor. Diese gilt es wahrzunehmen und in Hinblick auf die Fragestellung zu deuten. Eine Forschung zu Moscheen sollte weder allein am *Input* der Predigten, des Koranschulunterrichts, der Feiern oder der Gemeinde-Zusammenkünfte noch allein am *Output* dieser Handlungen, also z.B. an der Rezeption von Predigten durch Moscheebesucher*innen oder ihrem Kenntnisstand über den Koran interessiert sein. Das heißt, dass die Untersuchung von Einstellungen, Motivationen und Zielen der Akteur*innen ergänzt werden muss durch die Analyse der *Performanz* des Gemeinde-Alltags. Damit ist der situative und praktische Vollzug von Wissensproduktion in der Moschee gemeint, wie er sich beispielsweise im Verhalten in der Moschee, im Unterricht, bei Predigten, bei Begrüßungen, beim gemeinsamen Essen, bei Besprechungen oder bei der Nutzung des Gebetssaals zeigt.

Dieser Aspekt weist auf die *Praxistheorie* (oder *Praxeologie*) hin, die den Wissensbegriff perspektivisch erweitert und mehrere Grundelemente der soziologischen Analyserahmen und -raster in einer Weise kohärent macht, die neben den Aussagen von *Akteur*innen*, den *Diskursen* und dem *schriftgelehrigen Wissen*, auch den *beobachtbaren Handlungen* selbst und dem *inkorporierten Wissen von Akteur*innen* konkret Bedeutung beimisst.[67] Mit der praxistheoretischen Perspektive können somit neben den explizierbaren, kognitiv nachvollziehbaren und handlungstheoretisch erklärbaren Handlungsmotiven und -strategien auch die *Mechanismen* und *Routinen* in den nicht-intentionalen Handlungen der Akteur*innen, die den In- und Output der Handlungen mitausmachen, reflektiert werden. Es sind also nicht nur die verbalisierten Aussagen in Interviews mit Akteur*innen in Moscheen, die in Reden festgehaltenen Ideen eines Gelehrten oder die verschriftlichten Texte eines Exegeten, welche in Moscheen ausliegen, die uns Antworten auf die Frage nach der Produktion religiösen Wissens geben, wie sie in der Forschung zu Moscheen dominieren, sondern auch die Handlungen selbst.

Handlungen sind dabei auf zwei Ebenen zu betrachten: Die beobachtbaren, gerade vonstattengehenden Handlungen sowie die Produkte dieser Handlungen. So richtet die Praxisforschung ihr Augenmerk darauf, dass Handlungen nicht einzeln, individuell oder punktuell zu betrachten sind, sondern als gängige, umfassende und sozial geteilte Praktiken zu verstehen sind, die durch ein implizites, methodisches und interpretatives Wissen zusammengehalten werden. So kann unter Prak-

67 Die als Praxeologie, Praxistheorien (Schatzki), Theorien sozialer Praxis (Bourdieu) u.ä. bezeichneten Theorien sozialen Handelns sind als spezifische Versionen einer kulturtheoretischen und sozialkonstruktivistischen Perspektive in der Soziologie zu verorten. Vgl. hierzu Hillebrandt 2009: 13 und Hillebrandt 2014.

tiken ein typisiertes, routiniertes und sozial verstehbares Bündel von Aktivitäten verstanden werden.[68] Praxis ist also auf Körper, auf Artefakte und auch auf Raum bezogen:

> »Voraussetzung für den kollektiven Vollzug einer Praktik ist ein gemeinsam geteilter – und somit öffentlicher – Erfahrungsschatz, ein von den Akteuren des Feldes verkörpertes Wissen über den je spezifischen Gebrauch von Artefakten, über angemessene Sprechweisen oder den in einer konkreten Situation anerkannten Einsatz von Körpertechniken. In wiederkehrenden Gesten und Haltungen, tradierten Sprechweisen sowie in den für dieses Feld charakteristischen Artefakten materialisieren sich feldspezifische Ordnungen, die sich auf diese Weise öffentlich zeigen.«[69]

Dabei beziehen sich die Akteur*innen in ihren Praktiken aufeinander, indem sie »zwischen regelhaften und regelwidrigen, kompetenten und inkompetenten Aktionen« unterscheiden und »jene Handlungen [sanktionieren], die aus dem gemeinsamen Spiel herausfallen«.[70] Es ist die materielle und symbolische Vertrautheit mit den Praktiken (des Religiösen), d.h. mit allen verbalen und non-verbalen Äußerungen und Handlungen im Geschehen selbst, die »als Takt, Fingerspitzengefühl, Feinfühligkeit, Gewandtheit oder Lebensart bezeichnet werden – nur andere Namen für den praktischen Sinn«.[71] Es ist das, was als »praktisches Wissen, ein Können, ein know how, ein Konglomerat von Alltagstechniken, ein praktisches Verstehen im Sinne eines ›Sich auf etwas verstehen‹«[72] dem Einzelnen eine anerkannte und anerkennende Position einbringt oder eben nicht. Anhand der beobachtbaren Handlung beispielsweise der gemeinschaftlichen Koranrezitation, des Zuhörens und des Mitwirkens des Publikums kann der Sinn dieser Praxis eruiert werden und so Aussagen dazu erlauben, wie bestimmte religiöse Praxen von wem, warum und wie autorisiert werden. Es geht also um die Analyse der elementaren Praktiken, aus denen sich moscheegemeindliche Produktion islamischen Wissens zusammensetzt: sprechen, zuhören, zuschauen, schweigen, sitzen, wegbleiben, ignorieren, schreiben, lesen, äußern von Gefühlen, kommunizieren in Sozialen Medien sowie unmittelbar rituelles Handeln wie vorbeten, rezitieren, predigen, beten u.w. Diese Praktiken stehen dabei im Zusammenspiel mit verschiedenen Medien (wie z.B. Internet-Quellen, Koranausgaben, Gebetsmanuale), Artefakten (wie z.B. Kopftücher, Gebetsketten, Gebetszeiten-Kalender) sowie dem Raum (z.B. Ausstattung des Gebetssaals).

---

68 Vgl. Reckwitz 2003: 289.

69 Pille 2013: 73.

70 Alkemeyer 2010: 299.

71 Bourdieu 1993 ([1]1987): 147.

72 Reckwitz 2003: 289.

Die Bedeutung dieser sozialtheoretischen Überlegungen für die religions- und wissenssoziologische Erforschung des Moscheelebens liegt darin, dass damit der moscheegemeindliche Alltag als ein Bündel aufeinander bezogener, ineinander verschränkter sozialer Praktiken erschlossen werden kann, die es in ihrer Eigendynamik und in ihrem immanenten Funktionieren zu erkunden gilt. Damit können Kompetenzen untersucht werden, die in die Handhabung der Produktionssituationen und in die Ausführung der wissensproduzierenden Aktivitäten eingehen. Auch können Implikationen spezifischer Praktiken beschrieben und deren Verknüpfung mit anderen Praktiken aufgezeigt werden. Mit diesem Verständnis kann das häufig mit religiöser Praxis gleichgesetzte *Praktizieren von Religion* von seiner Begrenzung auf Beten, Fasten, ›islamisch kleiden‹ oder die Anwendung der Kategorien *ḥalāl* und *ḥarām* befreit und durch weitere Praxen wie ethisches, sittliches und gemeinschaftliches Handeln ergänzt werden. Diese Aspekte sind in der Forschung noch wenig untersucht, wenn von Praktizieren der Religion gesprochen wird,[73] stellen aber meines Erachtens einen nicht unwesentlichen Anteil dessen dar, was Menschen als religiöse Praxis begreifen können. Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, wie vor dem Hintergrund bisheriger Ausführungen in dieser Arbeit die Begriffe *Praktik/Praktiken* sowie *Praxis/Praxen* verwendet werden: *Praktiken* sind die einer *sozialen Praxis* inhärenten Abläufe, verstanden als die kleinste Einheit von »Aktivitäten, durch die Menschen die Gesellschaft hervorbringen und erhalten.«[74] Praxis bezieht sich somit auf die Gesamtschau von Praktiken. Daher sind *Praktiken* auch die einer *religiösen Praxis* inhärenten Abläufe, verstanden als die kleinste Einheit von Aktivitäten, durch die Menschen die *Religion* hervorbringen und erhalten.

Häufig wird in der Forschung eine Einteilung in normatives Wissen und religiöse Praxis vorgenommen.[75] Während ältere Forschungen religiöse Praxis auf der Folie des normativen religiösen Wissens untersuchen und mit eben dieser kontrastieren,[76] gibt es mittlerweile auch Untersuchungen, die die religiöse Praxis vor dem normativen Wissen betonen[77]. Mit diesem Perspektivenwechsel geht einher,

---

73 In quantitativen Untersuchungen wird unter Praktizieren ausschließlich Beten, Fasten und islamische Kleidung verstanden und ausgeführt, dagegen karitative religiöse Praxis eher stiefmütterlich behandelt. Siehe Şen/Sauer 2006. Dies schlägt sich dann auch im populärem Sprechen über islamische Praxis nieder, da mit *Praktizieren* auch ein Zusammenhang zu höherer Religiosität gedacht wird, siehe Aslan/Yildiz/Kolb/Mattausch-Yildiz 2013: 39.

74 Knoblauch 2010: 222.

75 Diese Unterscheidung geht einher mit der Gegenüberstellung von Expert*innen und »einfachen Muslim*innen«. In Abschnitt II wird die Diskussion anhand des Begriffs *Religiöse Akteur*innen* weitergeführt.

76 Siehe z.B. Haarmann 1975.

77 Siehe z.B. Dessing/Jeldtoft/Nielsen/Woodhead 2013a, Schielke 2009, Schielke 2010, Sunier 2013. Allerdings ist diese Forschungsperspektive – bis auf Beilschmidt 2015 – noch nicht auf Deutschlands Muslim*innen übertragen worden.

dass für die Frage, was der Islam ist, nicht nur relevant ist, was normative Texte, Diskurse, Expert*innen und Traditionen aussagen, sondern ein *gelebter* Aspekt mit »concerns, practice and experience of everyday life in its various moments and directions«[78] in den Ambivalenzen des Alltagsgeschehen berücksichtigt wird.[79] Dies ist nicht einfach als eine Wiederauflage der Diskussion und Gegenüberstellung der mittlerweile obsoleten Einteilung von *Hochislam* und *Volksislam* aufzufassen, sondern als eine qualitative Umkehr der Vorstellung, dass sich religiöse Praxis an ideal formulierten normativen Texten zu orientieren hat. Allerdings privilegieren Ethnographien über das religiöse Leben von Muslim*innen diejenigen, »who consciously present themselves as pious [...] and who participate in the activities of religious groups and organisations – in other words, people who share a sense of activist commitment«.[80] Mit dem Fokus auf religiöse Momente würden zudem Muslim*innen auf ihre religiöse Identität reduziert und die islamische Religion zur »supreme guideline of all fields of life« erklärt.[81] Der Anthropologe Samuli SCHIELKE bemängelt daher zu Recht, dass Studien zur Anthropologie des Islams »a priori privilege the Muslimness of the people involved and the Islamic-ness of the projects they pursue«.[82] Auch die Anthropologinnen Nadia FADIL und Mayanthi FERNANDO kritisieren diese Überdeterminiertheit und dass der Fokus auf »piety« (Frömmigkeit) Religion als Kategorie muslimischen Lebens zu Lasten von politischen, wirtschaftlichen und anderen Strukturen hervorhebe und dadurch etwas Reduktionistisches habe.[83] Der Erkenntnisgewinn der alleinigen Betrachtung der Norm ist gegenüber einer Deprivilegierung von religiöser Praxis aber ebenso limitiert wie auch die Betonung der *gelebten Praxis* oder *Alltagsreligion* im Gegensatz zur Norm begrenzt ist. Dem Anthropologen Talal ASAD ist es wichtig hervorzuheben, dass es fehlgeleitet wäre,

> »that it is *orthopraxy* and not *orthodoxy*, ritual and not doctrine, that matters in Islam. It is misleading because such a contention ignores the centrality of the notion of ›the correct model‹ to which an instituted practice – including ritual – ought to conform, a model conveyed in authoritative formulas in Islamic traditions as in others«.[84]

Teilweise wird mit der Betonung der Praxis das Praktizieren als realer existierend als die Norm aufgefasst. Dies wirft dementsprechend Probleme auf, die FADIL und FERNANDO konkretisieren:

---

78 Vgl. SCHIELKE 2010: 1.
79 Vgl. auch WOODHEAD 2013, DESSING 2013, DESSING/JELDTOFT/NIELSEN/WOODHEAD 2013a.
80 SCHIELKE 2010: 2.
81 SCHIELKE 2010: 2, vgl. auch FADIL/FERNANDO 2015: 60.
82 SCHIELKE 2010: 2.
83 Vgl. FADIL/FERNANDO 2015: 60.
84 ASAD 1986: 15 [*Hervorhebungen* im Original].

> »[A]ny gap between moral rules and ›actual‹ practices is seen as evidence of the inefficacy, failure, or rejection of Islamic norms, rather than as an indication of the complex ways in which those norms are lived and enacted, a view that only confirms the distinction between a moral system and individual agents who exist outside that system. […] In fact, these scholars do more than reiterate these classical distinctions: they also conceptualize normative doctrine and everyday practice as unconnected and, indeed, as opposed. Yet the fact that a commitment to a particular norm is often imperfectly achieved does not refute the importance attached to that norm.«[85]

Das Verständnis, dass eine Praxis nicht oder nur unzureichend mit einer Norm verbunden ist, führt auch dazu, keine Vorstellung davon zu haben, wie Praxen normativ wirken und somit Aushandlungsprozesse und Anerkennungen generieren. Gegenüberstellungen von normativem Wissen und religiöser Praxis verdeutlichen vor allem die Verhältnisbestimmung: Wissen und Praxis werden jeweils zwei verschiedenen und sich gegenüberstehenden Sphären zugeordnet oder das eine wird dem anderen untergeordnet. Dies liegt daran, dass diese Begriffe unterschiedlichen Denktraditionen angehören: das (explizierbare) Aussagewissen weist auf einen rationalisierten Wissensbegriff hin, der innerhalb eines religiösen Deutungsschemas als normatives Wissen beansprucht werden kann. Religiöse Praxis dagegen wird als Ausdruck einer unschematischen und ergo individuellen Übertragung und Aneignung von theologischen, religionsgesetzlichen, ritualtechnischen Aussagen, ethischen Prinzipien und sittlichen Verhaltensnormen angesehen. Das Explizieren schafft somit Normativitäten. Das implizite Praxiswissen steht aber nicht über oder unter einem solchen Wissensbegriff, sondern berührt eine ganz andere Dimension des Wissens, nämlich das dem Handeln entsprechende Wissen, das von den jeweiligen Handlungsträger*innen eben nicht eins zu eins expliziert oder rationalisiert werden kann:

> »Sie [die Praxistheorie] hebt hervor, dass die ›expliziten Regeln‹, die in einem Handlungsfeld als relevant angegeben werden, diesen impliziten Kriterien in keiner Weise entsprechen müssen; sie betont schließlich auch, dass das Wissen nicht als ein ›theoretisches Denken‹ der Praxis zeitlich vorausgeht, sondern als Bestandteil der Praktik zu begreifen ist.«[86]

Wissen stellt somit nicht nur den Hintergrund für Handeln dar oder kann als empathische Individualisierung von Wissen als separat von kollektiven Körperpraktiken gedacht werden. Praxis und Wissen sind nicht zwei verschiedenen Bereichen zuzuordnen. Es kommt stattdessen darauf an, mit der Vorstellung zu arbeiten,

---

85 Fadil/Fernando 2015: 70.
86 Reckwitz 2003: 292.

dass »a social practice is a two-sided block of patterns of bodily behaviour and patterns of knowledge and understanding«.[87] Damit privilegiert auch der praxistheoretische Zugang nicht die Analyse von Praktiken und des Praxiswissens über andere Analyseraster. Vielmehr soll die Analyse von expliziertem kognitivem Wissen und dem normativen Expert*innenwissen mit einer Untersuchung von Praktiken und der Praxis zusammengedacht werden, um Prozesse von Produktion, Legitimation und Autorisierung von Wissen zu identifizieren, die Auskunft über Hierarchien, Ent-Hierarchisierungen und dementsprechend Aussagen über Wandel und Kontinuitäten des untersuchten Wissens erlauben. So sind beispielsweise Geschlechterverhältnisse in der Moschee, die Auskunft über Wissen zu und von Frauen und Männern geben, praxistheoretisch weitaus tiefgründiger zu erfassen, als eine reine Gegenüberstellung von Norm und Praxis.[88] Es kommt also darauf an, das Verhältnis zwischen als *normativ* und *gelebt* konstruierter Religion aufzudecken und dabei zu berücksichtigen, welchen Sinn *gelebte Religion* bzw. *normative Aussagen* für die Akteur*innen innehaben. Ich betrachte diesen Sinn, als einen sehr wichtigen Faktor im Aushandlungsprozess von Wissen, denn die Rekonstruktion von Sinn legt frei, welche Wissensbestände sich innerhalb eines normativen Gefüges als beständig erweisen oder warum trotz Mechanismen von Normativierung bestimmtes religiöses Wissen sich nicht durchsetzen kann. Beispielsweise offenbart die Untersuchung, welchen religiösen Praxen in Moscheen Wert beigemessen wird, dass es ein Spannungsfeld zwischen Koran*rezitations*kompetenzen und Koran*verstehkompetenzen* gibt. Obwohl religiöse Expert*innen in den Moscheen normativ aus dem Koran herleiten, dass es darum geht, den Koran kognitiv zu verstehen und das eigene Koranwissen zu reflektieren, anstatt den Koran lediglich schön rezitieren zu können, zeichnen sich Koran*rezitations*kompetenzen als beständiger Wert unter den Moscheeakteur*innen aus. Der Sinn dieser Praxis erschließt sich erst, wenn man sich die konkreten Handlungen anschaut, die Bewegungen und Abläufe im Zusammenspiel aller Akteur*innen beobachtet und die rationalisierten Aussagen zu dieser Praxis in Beziehung zu den Handlungen setzt: So erst kann die Bedeutung entschlüsselt werden, die Koranrezitation für die Herstellung von Kontinuität der Gemeinschaft und ihres Gedächtnisses sowie für die Anerkennung dieser Kompetenz als sozialer Wert hat.[89]

Nun ist es nicht vollkommen neu, im Untersuchungsfeld zu islamischem Wissen Praxiswissen in den Begriff des religiösen Wissens zu integrieren. Van Bruinessen scheidet islamisches Wissen in »discursive and non-discursive knowledge«[90]. Während *discursive knowledge* ohne nähere Beschreibung auskommt

87 Reckwitz 2002: 254.
88 Siehe ausführlich hierzu Abschnitt III.
89 Siehe ausführlich hierzu Abschnitt IV.
90 Van Bruinessen 2011: 20.

und wohl das oben ausgeführte schriftbasierte Wissen meint, ist *non-discursive knowledge* als »embodied forms of Islamic knowledge«[91] definiert, meint also das in Körperpraktiken, Haltungen, und Dispositionen eingeschriebene Wissen. Mit dieser Konstruktion geht ein umfassendes Verständnis von Islamischem Wissen einher, das alles einschließt, »whatever Muslims consider to be correct or proper belief and practice – in the widest meaning of those words«.[92] Damit könne man dem Verständnis entgegentreten, dass es nur ein einziges, universales, wahres religiöses Wissen gebe, da Muslim*innen unterschiedliche Vorstellungen von wahrem, richtigem Verständnis hatten und immer noch haben: »What makes it Islamic is not necessarily its congruence with some broadly accepted standard of orthodoxy and orthopraxy, but its reference to the ongoing series of debates that constitues Islam as a living tradition.«[93] Damit integriert van Bruinessen Talal Asads Ansatz, in dem sich dieser gegen die Beschreibung des Islams als essentialistisch und eindeutig wendet, sondern in Rechnung stellt, dass das, was der Islam heute (oder zu einem bestimmten Zeitpunkt) ist, sich aus der jeweiligen Vergangenheit speisend mit der jeweiligen Gegenwart zusammenhängt, wie das in der Forschungslandschaft vielfach aufgenommene Zitat Asads deutlich macht:

> »An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present. Clearly, not everything Muslims say and do belongs to an Islamic discursive tradition. Nor is an Islamic tradition in this sense necessarily imitative of what was done in the past. For even where traditional practices appear to the anthropologist to be imitative of what has gone before, it will be the practitioners' conceptions of what is *apt performance*, and of how the past is related to present practices, that will be crucial for tradition, not the apparent repetition of an old form.«[94]

Das bedeutet, dass eine essentialistische und ergo de-historische Schematisierung von religiösem Wissen ihre Verhältnisbestimmungen und Bedingungen im sozialen und diskursiven Kontext verdecken würde.[95] Wie Asad betont, kann das Wissen und die Praxis eines Muslims oder einer Muslimin nicht von dessen oder deren sozialen Verhältnissen unabhängig betrachtet werden.[96] Der Erkenntnisgewinn ist also höher, wenn die spezifische Ausgestaltung von religiösem Wissen in Diskurse eingebettet und die Verhältnisse der beteiligten Akteur*innen zu diesen Diskur-

91 Vgl. van Bruinessen 2011: 20.
92 Van Bruinessen 2011: 1.
93 Van Bruinessen 2011: 1.
94 Asad 1986: 14-15 [*Hervorhebung* im Original].
95 Vgl. Asad 1986: 7.
96 Vgl. Asad 1986: 2; 7.

sen analysiert werden.[97] Die Hinterfragung des normativen, textbasierten Wissensbegriffs ohne dabei rein den Aspekt der Praxis zu privilegieren, offenbart für das Verständnis von islamischem Wissen eine grundsätzliche Akzentverschiebung, nämlich: »A practice is Islamic because it is authorized by the discursive traditions of Islam, and is so taught to Muslims […] – whether by an *ʿalim*, a *khatib*, a Sufi *shaykh*, or an untutored parent […].«[98]

In Anbetracht der oben beschriebenen Thesen zu Wissen und Praxis im Islam, erscheint es mir angemessen, das klassische Verständnis von Wissen und Praxis in einer nichthierarchischen Weise zu verbinden. Daher verwende ich *islamisches Wissen*, um zu bezeichnen, was muslimische Akteur*innen in einen Zusammenhang von korrektem, richtigem, wahrem vs. falschem Glauben und Praktizieren bringen – unabhängig von dessen normativem Status und Gültigkeit, aber vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen und ihrer Geschichte. Wenn ich also von islamischem Wissen spreche, rede ich sowohl von einem explizierbaren Aussagewissen als auch von einem impliziten Praxiswissen.

Die zu erkundenden Praktiken, Routinen und Verhaltensweisen lassen sich kaum mit den Mitteln der Befragung, also des Interviews ausmachen. Sie ruhen zu tief in der selbstverständlichen Gegebenheit des Alltagswissens, als dass sie der Reflexion der Beteiligten stets zugänglich wären. Das heißt, dass die empirische Forschungsmethode der *teilnehmenden Beobachtung* über das Teilhaben des Forschenden an der Wirklichkeit der untersuchten Akteur*innen eine weitere bedeutsame Dimension erhält: Jenseits dessen, was im Interview (un)gesagt und (un)angesprochen ist sowie jenseits des Inputs und Outputs der Handlungen, strukturiert die Rekonstruktion der *Logik* dieser Praktiken das Beobachten der Forschenden.

2. Islamisches Wissen in Moscheen

Die Moschee im Lichte ideengeschichtlicher Entwicklungen und herrschaftlicher Ordnung

Moscheen als Orte islamischen Wissens sind seit frühester Zeit belegt. Der Prophet Muḥammad hat den öffentlichen Raum der Versammlung und Niederwerfung, aus denen dann Moscheen hervorgingen, als Orte der Offenbarungsverkündung und für Predigten genutzt. Anders als die Gebetsnische des Vorbeters in Moscheen (*miḥrāb*) ist schon zu seinen Lebzeiten die *minbar* (›Kanzel‹) belegt.[99] Zu

97 Asad 1986: 15.
98 Asad 1986: 15.
99 Vgl. Berkey 2001: 6.

den Insignien eines Gebetssaales gehört auch heute die *minbar.* Mit der symbolischen Reservierung der obersten Stufe der *minbar* für den Propheten wird in jedem Gebetssaal versinnbildlicht, dass sich der jeweilige Prediger in eine islamische Wissenstradition mit dem Propheten als Ausgangspunkt einreiht. Der Historiker Jonathan BERKEY notiert, dass »the ethical imperative of the Islamic religion and the prominence of stories in the various literary genres have contributed to making preaching a central part of the Muslim experience in most times and places.«[100] Neben Predigten wie der *ḫuṭba*, die obligatorisch zu den Freitagsgebeten in Moscheen gehalten wird und dadurch Teil des Freitagsrituals ist, sind hierzu weniger formale Predigten wie *waʿẓ* (türk. *vaaz*) zu zählen, die z.B. als Vorträge im Ramadan vor den *Tarāwīḥ*-Gebeten, an den Gesegneten Nächten (türk. *Kandil geceleri*) und zu anderen alltäglichen sowie besonderen Anlässen in Moscheen angeboten werden. Diese Veranstaltungen standen nicht nur Männern, sondern auch Frauen offen, wobei der Moscheebesuch von Frauen in der Geschichte immer wieder Schwankungen, Förderungen, Sanktionen und legalistischen Diskussionen unterworfen war, was weiter unten ausgeführt werden soll.[101]

Schon in den ersten Moscheen sind Möglichkeiten zum Memorieren und Rezitieren des Korans angeboten worden, die sich an alle Gläubigen richteten und aufgrund ihres besonderen Wertes somit den Grundstock islamischen Wissens für die Allgemeinheit bildeten. Die mit der Zeit etablierten informellen Lehr- und Lernzirkel (*ḥalqa* ›Kreis‹), in denen respektierte Lehrer in Moscheen aufgesucht worden sind, um Texte zu lesen, zu lernen und zu diskutieren, dienten Gläubigen auch zur Ausbildung von religiöser Expertise.[102] An die Allgemeinheit richteten sich insbesondere solche Aktivitäten wie das Lesen aus Sammlungen der Hadithtradition, aus exegetischen Werken und aus Erzählungen über die ersten Muslim*innen, die in der Regel von religiösen Experten gehalten wurden.[103] Ziel dieser Aktivitäten war nach BERKEY »the task of transmitting basic religious knowledge to, instilling piety in, and encouraging pious behaviour among common people«.[104] Dabei wurde in der Regel darauf geachtet, sich nicht mit schwierigen theologischen oder legalistischen Diskussionen, schwerverständlichen Hadithen und Koranversen an

---

100 BERKEY 2001: 6. Zu diesen Genres zählt er in Erzählform gekleidete koranische Prophetengeschichten, Sequenzen aus dem Leben des Propheten, Prophetengefährten, Gelehrten und anderen Persönlichkeiten sowie Märchen und Geschichten, die im Gesamten *popular preaching* und *storytelling* ausmachen (ebd.: 5-6).

101 Vgl. KATZ 2014: 99-100. Insbesondere S. 17-99 geben eine vertiefte Analyse der legalistischen Diskussionen über den Moscheebesuch von Frauen wieder.

102 Vgl. BERKEY 2007: 42.

103 Vgl. BERKEY 2001: 38-40.

104 BERKEY 2001: 13.

ein religiös weniger gebildetes Auditorium zu wenden, sondern klare Themen zu bevorzugen.[105]

Mit dem Aufkommen von Medresen[106] als eigene pädagogische Formen ab dem 11. Jahrhundert treten neben Moscheen und Sufi-Konventen weitere Orte der islamischen Wissensproduktion und des Wissenstransfers hinzu. Mit Medresen wird die Entwicklung und Verbreitung religiösen Wissens institutionalisiert, die in der mittleren Epoche der islamischen Geschichte zwar zu den zentralen Institutionen religiöser Wissensproduktion wurden,[107] aber nicht die alleinigen darstellten. Für Syrien und Ägypten ist belegt, dass Medresen teilweise an Sufi-Konventen entstanden sind, womit spezielles Sufi-Wissen in den Mainstream-Islam Eingang gefunden hat.[108] Medresen entstanden fast immer an schon vorhandenen Moscheen und besonders in osmanischer Zeit entwickelten sich um Moscheen in größeren Zentren herum Gebäudekomplexe, (*kulliya*, türk. *külliye*), die mit Medresen, Mausoleen (türk. *türbe*), Sufi-Konventen (türk. *tekke*, *zaviye*), Grundschulen, Bibliotheken, Armenküchen und Kantinen, Waschhäusern, Spitälern, Gästehäusern und weiteren Einrichtungen ausgestattet waren[109] wie die *Fatih Camii ve külliyesi* in Istanbul (gegr. 1453-1470) oder die *ʿAbd al-Qādir al-Ǧīlānī Kulliya* in Bagdad/Irak (gegr. 1534).[110]

Gelegentlich ist in der Forschung die These geäußert worden, dass der Gründung von Medresen die Idee zugrunde liegt, bestimmte Verständnisse, Methoden und Doktrinen gegenüber anderen, rivalisierenden Fraktionen zu fördern.[111] Als solche haben Medresen unter den Gelehrten einen gemeinsamen Geist des Sunnitentums befördert, der unabhängig von lokalen politischen Strukturen existierte.[112] Erst mit der Lehre der sich anerkennenden vier sunnitischen Rechtsschulen konnten in Medresen die Lehren aller vier Rechtsschulen vorgefunden werden. Mit dem Zerfall des einheitsstiftenden Kalifats identifiziert der Islamwissenschaftler Marshall HODGSON Medresen somit als diejenigen Institutionen, die zur muslimischen Einheitsbildung und Integration beigetragen hätten.[113] Dagegen argumentiert BERKEY, dass Medresen in der mittleren Periode islamischer Geschichte (ca. bis 1500) kaum bis gar keine Auswirkung auf den Charakter oder den Prozess der Verbreitung von standardisiertem religiösem Wissen gehabt haben, weil sie nicht über übergreifende und kanonisierte Curricula, Bücherlisten, Bewertungssysteme,

105 Vgl. BERKEY 2001: 13-14.
106 Siehe ausführlich zu Medresen: MAKDISI 1981, HODGSON 1974,2 und BERKEY 1992, 2007.
107 Vgl. BERKEY 2007: 40.
108 Vgl. BERKEY 1992: 56-60.
109 Vgl. AKYÜZ 1999: 57-58.
110 Vgl. AKYÜZ 1999: 55.
111 Vgl. HODGSON 1974,2: 47. HODGSON nennt explizit die *ḥanafītischen*, *ismāʿīlītischen* und *šāfiʿītischen* Rechtsschulen sowie die *māturīdischen* und *ašʿarītischen* Glaubensschulen.
112 Vgl. HODGSON 1974, 2: 48.
113 Vgl. HODGSON 1974, 2: 48.

formale Hierarchien oder ähnliches verfügten.[114] Über Jahrhunderte hinweg seien Medresen flexible, informelle und auf Personen ausgerichtete Institutionen gewesen. Der Wert islamischer Bildung war indes nicht an den Ort, also an die Institution der Medrese gebunden, sondern auf das persönliche Schüler-Lehrer-Verhältnis ausgerichtet.[115] Das bedeutet, dass Schüler Lehrer aufsuchten und von deren Wissen profitierten (arab. *istifāda*).[116] Trotz der Existenz von Medresen findet sich bis in die Gegenwart hinein die gleiche Form des Studiums auch in größeren Moscheen in Städten, wo Lehrer, Prediger und andere Gelehrte wirken. Das Studium fand sein vorläufiges Ende mit der vom Lehrer an den Schüler persönlich übertragenen Lehrbefugnis (*iǧāza*) – sei es in Medresen, Moscheen oder anderswo.[117]

Liest man wissenschaftliche Literatur zum Moscheebesuch von Frauen, so ist man damit konfrontiert, dass Moscheen wie auch Medresen jahrhundertelang für Frauen kaum einen Ort des Lernens, Wissenserwerbs oder des religiösen Lebens bildeten.[118] Die Kreierung von »female muslim spaces« außerhalb von Moscheen wird in einem solchen Kontext gesehen: Frauen erwarben religiöses Wissen privat – also in der Familie, in Nachbarschaften oder in Hausgesprächen – sowie halböffentlich in Sufi-Schwesternschaften oder Sufi-Communities »instead of under the scholars who trained future religious leaders«.[119] Literale religiöse Bildung war der bisherigen Forschung nach in der Vergangenheit über Jahrhunderte hinweg Männern vorbehalten, die institutionelle religiöse Bildung genießen, in der Öffentlichkeit auftreten, in der Religionsadministration einen Platz haben und religiöse Lehrmeinung verhandeln konnten bei gleichzeitiger nahezu vollkommener Absenz von Frauen in der Vermittlung und Autorisierung religiösen Wissens.[120] In der neuesten Forschung allerdings erhalten weibliche Gelehrtenwelten im Kontext von Medresen, religiösen Schwesternschaften und Moscheen vermehrt Aufmerksamkeit: Aus der frühen und klassischen islamischen Epoche sind Frauen als Zeuginnen der Sunna und dementsprechend als Übermittlerinnen von Hadithen, später als Gelehrte verschiedener Disziplinen (Hadith, *fiqh*, *tafsīr* u.a.) überliefert, die persön-

---

114 Vgl. Berkey 2007: 43. Krawietz sieht das anders: Medresen stellten »a well-defined curriculum to acquire ʿilm, religious knowledge, which guarantees an informed, pious way of life and a smooth pathway to paradise« zur Verfügung. Vgl. Krawietz 2012: 300. Es braucht offensichtlich noch mehr Forschung zu Medresen in unterschiedlichen Epochen und in unterschiedlichen muslimischen Gesellschaften, um zu einem Gesamtbild zu kommen.

115 Vgl. Berkey 1992: 21-43.

116 Vgl. Chamberlain 1994: 87.

117 Vgl. Berkey 2007: 43, siehe ausführlicher: Berkey 1992.

118 Vgl. Kalmbach 2008, Bano/Kalmbach 2012.

119 Kalmbach 2008: 38.

120 Vgl. Chamberlain 1994, vgl. Berkey 1992: 162-181, insb. 171-175 (gilt für Kairo in der mittleren Epoche islamischer Geschichte), vgl. auch Badry 2000: 12 (ab S. 13 folgt eine Typenbildung für Frauen als *ʿālimāt* [Gelehrtinnen] in Iran).

lich in Medresen oder in Kadi-Ämtern wirkten.[121] Bei diesen Ergebnissen bleibt die Frage offen, ob die Anwesenheit von Frauen in der Gelehrtenwelt tatsächlich lediglich punktuell und selektiv belegt ist oder ob sie von männlicher Deutungshoheit in der Geschichtsschreibung diskriminiert worden ist. Auf letzteres scheinen die heute verstärkt in den Mittelpunkt gerückten weiblichen Gelehrten bis in ein als postklassisch klassifiziertes Zeitalter hinein hinzuweisen, die als Kronzeugen der Existenz einer weiblichen Gelehrtenschaft dienen, die im Laufe der patriarchalischen Gelehrtenkultur und soziopolitischen Entwicklungen in Vergessenheit geraten sind. Heute werden diese historischen Zeugnisse im Zusammenhang eines weiblichen Revivals vermehrt ins Licht gerückt und dabei als islamische Legimitationsgrundlage für weibliche religiöse Autorität und Moscheebesuch herangezogen – so auch im islamischen Feld in Deutschland.[122]

Während der Medresenbesuch von Frauen noch wenig beforscht ist, hat die Islamwissenschaftlerin Marion Holmes KATZ mit dem Bild der absenten Frau in Moscheen aufgeräumt, in dem sie zum einen auf räumliche Segregationen in schon alten Moscheen mit eigenen Frauenbereichen und -abschirmungen sowie auf Reiseberichte hinweist, die über weibliche Moscheebesuche berichten. Zum anderen schlüsselt KATZ sehr detailreich Argumentationsstränge in legalistischen Diskussionen auf, die u.a. auf Tageszeiten des Moscheebesuchs, Kleidung und Alter der Frauen, das Argument der Frau als *fitna* und den Schutz der Frauen (vor Männern) Bezug nehmen.[123] KATZ macht darauf aufmerksam, dass beispielsweise die weibliche Teilnahme am Freitagsgebet schon kurz nach dem Ableben des Propheten von verschiedenen Akteuren, teilweise auch Prophetengefährten, bekämpft wurde. Diese Bekämpfer seien oftmals auch die Überlieferer von Hadithen, die den Moscheebesuch von Frauen reglementierten. Dennoch hätten sich Frauen zu Gemeinschaftsgebeten, gerade auch am Freitag, in die Moscheen begeben, wie historische Berichte noch jahrhundertelang bezeugen.[124] KATZs Analyse des Umgangs mit entsprechenden Koranversen, Mitteilungen der Prophetengefährten wie auch die zeitgenössischen religionsphilosophischen Überlegungen in jahrhundertelang fortdauernden Diskussionen unter Gelehrten offenbart, dass der weibliche Moscheebesuch Schwankungen, Förderungen und Sanktionen ausgesetzt war. Die These von der vollkommenen Absenz von Frauen in Moscheen in der Vormoderne ist somit nicht aufrecht zu erhalten. Das Engagement von Frauen in Moscheen und Moscheebewegungen in der Gegenwart ist allerdings verknüpft mit den ab Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzenden und insbesondere Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkten Prozessen zur Aufhebung der strukturellen Diskriminierung

121 Vgl. NADWI 2007.
122 In Abschnitt III wird dieses Thema im Kontext des Moscheelebens in Deutschland dargelegt.
123 Vgl. KATZ 2014: 17-99.
124 Vgl. KATZ 2014: 113-119.

von Frauen durch Einrichtung und Ausbau eines geschlechteregalitären, staatlichen Bildungssektors im säkularen Rahmen,[125] welcher als Wegbereiter des – nicht nur, aber auch religiösen – Bildungserwerbs von Frauen angesehen wird.[126]

Mit Ende des 18. Jahrhunderts und insbesondere im 19. Jahrhundert wurde der Bildung und Erziehung verstärkte Aufmerksamkeit durch verschiedene reformerische Bewegungen und Regierungen zuteil: »Whatever one wants Muslim society to *become*, it seems, the principal instrument of coercion, influence, and change is to be the schools; education has become the leading edge in various efforts to transform Islam and the Muslim world.«[127] Neben Medresen, Moscheen und Primarbildung traten andere Schulformen und Institutionen höherer Bildung oder ersetzten diese.[128] Reformen im Bildungswesen gingen Hand in Hand mit großen Umwälzungen auf dem Gebiet des Militärs, der staatlichen Verwaltung und des Rechtswesens wie im Osmanischen Reich, im (osmanischen und khedivischen) Ägypten und Iran sowie unter britischer und französischer Kolonialherrschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Dies hatte auch Effekte auf Moscheen, stiftungsgestützte Institutionen sowie auf Einrichtungen und Angebote religiöser Orden, die sich späterhin in inoffizielle, oppositionelle oder informell tätige religiöse Gemeinschaften transformierten. Die religiöse Bildung von Frauen ist ein wesentlicher Bestandteil religiösen Aktivismus und Reformismus des 19. und 20. Jahrhunderts, und hat die Moscheen erst im Laufe des 20. Jahrhunderts erreicht. Frauenbildung wurde funktional durch die wichtige Rolle der Frau als Erzieherin in der Familie[129], als

125 Vgl. Baron 1994: 126-133. Im Osmanischen Reich wurde 1858 in Istanbul und 1873 in Kairo die öffentliche Grundschule für Mädchen sowie 1870 die erste pädagogische Oberschule für Frauen eröffnet. Eine reine Frauen-Universität mit den Fächern Literatur (*Edebiyat*) und Wissenschaften (*Fünun*) wurde 1914 in Istanbul eröffnet. 1918 wurden Frauen für das Studium an allen Universitäten zugelassen, an die Medizinische Fakultät schon ab 1917. Medresen für Frauen der *Dār ul-ʿulūm* Deoband in Indien gibt es erst seit den 1970er Jahren. Die Al-Azhar-Universität in Kairo nimmt seit 1961 Studentinnen auf.

126 Vgl. Mahmood 2005: 66.

127 Berkey 2007: 41.

128 Die heutige İstanbul Üniversitesi in Istanbul geht auf *Darülfünûn* zurück, deren Gründung 1846 beschlossen wurde und welche die um 1470 herum gegründete Medrese *Sahn-ı Seman* (osmanisch-türk. *Ṣaḥn-ı Ṯemān*) ersetzen sollte. In der *Sahn-ı Seman* wurden neben den religionsbezogenen Wissenschaften auch Physik, Chemie und Astronomie gelehrt. In der *Darülfünûn* kamen nun Pädagogik, weitere Naturwissenschaften und Laboratorien hinzu. In Südasien wurde 1866 die *Dār ul-ʿulūm* in Deoband eröffnet, die nach Vorbild britischer Colleges ein »formal setting of curriculum, paid staff, a campus with teaching halls and hostels« anbot, das »innovative and fairly radical« (Reetz 2010: 112) war. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden auch mehrere Institute in Kairo und anderswo gegründet, um nur einige Schulgründungen zu nennen.

129 Vgl. Kalmbach 2008: 44-45: »From Qasim Amin till Zaynab al-Ghazali, women are seen as the cornerstone around which the islamic family is built and all women should be educated in order to best carry out their duties as mothers and wives.« (Ebd.: 45).

Erzieherin (in) der Gesellschaft[130] oder/und als sichtbare Partnerin des gebildeten, modernen Mannes[131] gerechtfertigt.[132]

Auch innerhalb von Medresen gab es weitgehende Umgestaltungen: Der Theologe Mehmet PAÇACI stellt anhand von Bücherlisten und Curricula von osmanischen Medresen im 19. Jh. fest, dass mit der – über Kolonialismus und Orientalismus entlehnten – *protestantischen* Herausforderung eine Erneuerung (*iṣlāḥ*, türk. *ıslah*) islamischen Denkens und Wissens auf Grundlage des Korans einsetzt, der im Zuge der Säkularisierungsprozesse zur zentralen Quelle des religiösen Wissens erhoben wird.[133] Mit diesem Fokus wird der Koran zu einem Dokument, das die Quelle eines reinen Islams und zugleich die als universell geltenden modernen Werte beherbergt.[134] Schließlich habe – so PAÇACI – die Disziplin des *tafsīrs* die Funktionen und Aufgaben übertragen bekommen, die vorher durch *fiqh* und *kalām* ausgefüllt wurden.[135] Diesen Entwicklungen geht eine Verschiebung des Verständnisses von Wissen und seiner Legitimität voraus, auf die hier kurz eingegangen werden soll:

BERKEY analysiert Wissen in der mittleren Periode islamischer Geistesgeschichte als porös und polymorph, zugleich die Parameter des legitimen Wissens als ziemlich frei (»loose«).[136] Statt einer formal konstituierten autoritativen Instanz, die islamisches Wissen letztendlich autorisiert, gab es den großzügig

---

130 Vgl. KLAUSING 2014: 228. Vgl. aus der Perspektive muslimischer Frauen heute: AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 620; 622-623.

131 Vgl. TOPAL 2011: 1.

132 An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass in Frauenbewegungen im spätosmanischen Reich das Recht auf Bildung mit der Emanzipation der Frau in osmanisch-türkischen Frauenzeitschriften im Sinne einer Gleichheit der Geschlechter und Gleichstellung gedacht und gefordert wird (Vgl. ÇAKIR 1994: 313-321). Als Recht und Forderung von Frauen verschwindet dieser Aspekt in den staatlichen Modernisierungspolitiken allerdings und wird als männliche Befreiung der Frauen aus den sie einengenden Verhältnissen im Lichte eines Aufklärungsprogramms betrieben. Die Emanzipation der Frau »had to be guided by men's reason, capabilities and abilities.« (ERHART/ESLEN-ZIYA 2017: 20). In osmanisch-arabischsprachigen Publikationen ist die These von der Komplementarität der Geschlechter gegen eine Gleichheit der Geschlechter früher in Stellung gebracht worden. Vgl. BARON 1994: 118.

133 Vgl. PAÇACI 2008: 8-15.

134 PAÇACI 2008: 8: »In der Moderne wurde der Koran im großen Maß als ein Dokument angesehen, das die reine Quelle des Islams und die als universell angenommenen modernen Prinzipien umfasst.« (»Kur'an, çağdaş dönemde büyük oranda saf İslam'ın kaynağı ve evrensel kabul edilen çağdaş ilkeleri barındıran bir dökuman olarak görülmüştür.«).

135 Vgl. PAÇACI 2008: 8-9. Nicht nur in Medresen sei der verstärkte Fokus auf den Koran zu beobachten, auch Gelehrte konsultierten immer häufiger den Koran angesichts neuerer Themen, insbesondere aus dem Bereich der technischen und naturwissenschaftlichen Entwicklungen, wozu es noch keine gelehrigen Abhandlungen gab. Bei der Frage um technische Neuerungen und wissenschaftliche Themen wurde die Offenbarung zur derjenigen religiösen Quelle schlechthin, um diese zu legitimieren oder zu delegitimieren. Vgl. KRAWIETZ 2012: 305.

136 Vgl. BERKEY 2007: 47.

aufgefassten Konsens der Gelehrtenschaft in eben unterschiedlichen Räumen. Doch BERKEY identifiziert auch eine wesentliche pädagogische Didaktik als grundlegend für diese breite Auffassung von Legitimität: Die Praktik, Argumente und Gegenargumente zu erörtern und Texte zu diskutieren, habe die Vermittlung religiösen Wissens geprägt und damit Mehrstimmigkeit (»polyvocality«) hervorgebracht.[137] Auch wenn es doktrinäre Bewegungen und den Ruf nach einer einzigen Wahrheit immer wieder gegeben habe, charakterisiere nach BERKEY diese Mehrstimmigkeit die Produktion islamischen Wissens in der vormodernen Zeit. Der Begriff des Wissens hat in der Vormoderne aber auch einen konservativen Impetus:[138] Das Wissen soll bewahrt werden, neues Wissen soll dem schon vorhandenen Wissen dienen, Wissen soll für Stabilität sorgen. Der Begriff der ›unerlaubten Neuerungen‹ (*bidʿa*) avanciert zum Vehikel, die Wissensproduktion zu kontrollieren.[139] Neben diesem Sanktionierungsbegriff wird auch *taqlīd* (›Nachahmung‹) etabliert – also die Nachahmung der Ideen von etablierten Gelehrten in religiösen Fragen.[140] Bildung und Wissen werden damit Teil eines konservierenden Weltbildes.[141] Die Akzeptanz der Mehrstimmigkeit habe in der Neuzeit ihren Wert an ein einstimmiges (»univocal«) Verständnis von Islam verloren.[142] Die islamische Moderne zeichne sich vor allem dadurch aus, dass die Frage nach Wahrheit, Gültigkeit und Legitimität von islamischem Wissen dichotomisch betrachtet werde, um die Konturen und den Inhalt eines *wahren Islams* zu bestimmen: Entweder ist eine Lehre richtig oder sie ist falsch, ein Nebeneinander verschiedener Lehren kann nicht hingenommen werden.

Innerhalb der Parameter des skizzierten konservierenden Wissensbegriffs erscheint der Neuerungsdiskurs ab dem 18. Jahrhundert als Aktualisierung einer originären und wahren Religion, wie sie von Muḥammad verkündet wurde. Es ist daher kein Wunder, dass Neuerungen in der muslimischen Wissensproduktion als Rückkehr zu den reinen, nicht korrumpierten Ursprüngen konstruiert wurden und auch heute noch werden, um Legitimität beanspruchen zu können.[143] Die islamische Tradition, insbesondere die sunnitische Lehrmeinung (*Ahl as-sunna wa-*

137 Vgl. auch CHAMBERLAIN 1994: 143.

138 Vgl. BERKEY 2007: 46.

139 Vgl. BERKEY 2007: 47.

140 Das Konzept von *taqlīd* in Geschichte und Gegenwart ist natürlich komplizierter als hier kurz angerissen. Siehe ausführlich Abschnitt IV.

141 Vgl. BERKEY 2007: 47-49. BERKEY macht darauf aufmerksam, dass die Parameter von Bildung und Wissen in der Moderne genau ins Gegenteil verkehrt worden sind. Bildung und Wissen dienen dem Wandel, der als Fortschritt gedacht wird.

142 Vgl. BERKEY 2007: 50: »But modern scripturalists operate in a very different world, one that may be more amenable to their project – the project, that is, of replacing the polyvocality which characterized the pre-modern transmission of knowledge with a ›univocal‹ understanding of Islam.«

143 Vgl. BERKEY 2007: 48.

l-ǧamāʿa), wird dadurch als ursächlich für Stagnation und Zurückgebliebenheit der islamischen Welt angesehen, welche das moderne islamische Denken zutiefst prägen: Die Frage des Zurückgeblieben-Seins wird im Gegensatz zum *Westen* formuliert, welche als Gebiete des *Fortschritts* in Technologie, Bildung, Gesundheit u.w. sowie des *Fortschritts* in der Herrschaft über Länder und Ressourcen (also Kolonialismus) wahrgenommen worden sind. Der Antagonismus zwischen Fortschritt (Westen) und Rückstand (Osten), der als Teil des westlichen Diskurses über den Orient seinen Ausgang genommen hat, hat durch seine stetige Wiederholung naturgemäß auch die Religion bzw. das religiöse Denken ergriffen und sei tief in das islamische Reformdenken eingegangen, so der Theologe Mustafa TEKIN.[144] Der Theologe İsmail KARA betont, dass es bei diesem neuen Blick auf den Islam um ein neues Verständnis und eine neue Interpretation des Islams ging, was sich durch den Fokus auf die frühesten Generationen von Muslim*innen und auf Koran und Sunna als Hauptquellen des Islams neu gestaltet habe.[145] Ohne den Ballast der Traditionen konnte am Punkt Null angefangen werden, um den reinen Islam wieder zu entdecken, der – richtig gelesen – sowieso die durch die westliche Moderne hervorgebrachten Errungenschaften beherberge.[146] Die Politologin/Islamwissenschaftlerin Schirin AMIR-MOAZAMI und der Sozialtheoretiker Armando SALVATORE betonen daher:

> »Although the reformers did in fact dismiss several methods and institutions of Islamic traditions in the educational and legal fields, they wanted to redress and make fit again – which is the meaning of *iṣlāḥ*, improperly translated as ›reform‹ – and not to discard the theological and conceptual apparatus of these traditions.«[147]

Diese geistesgeschichtliche Positionierung entfaltet sich durch die Entwicklung der Printmedien und der verstärkten Bemühungen um Volksbildung Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erheblich.[148] Diese führten zur größeren und schnelleren gesellschaftlichen Verbreitung von Wissen als dies durch handschriftliche Kopien und/oder Memorisierung je möglich gewesen wäre: »For the first time in history, the classical works of normative Islam, including the Koran itself, were

144 Vgl. TEKIN 2007: 128-130.

145 Vgl. KARA 2017. Das bedeutet aber auch, dass der islamische Modernismus als ein Versuch gewertet werden kann, der Essentialisierung durch den kolonialen Westen eine eigene Essentialisierung des Islams entgegenzusetzen. Vgl. hierzu HAJ 2009.

146 Vgl. BERGER 2010: 129-130.

147 AMIR-MOAZAMI/SALVATORE 2003: 57.

148 Zwei Faktoren können dabei als bahnbrechend beschrieben werden: 1. Die Einführung des Buchdrucks seit dem 18. Jh. führte zu billigeren Verlegungen und Verbreitung von Schriftgut. 2. Alphabetisierung der Massen durch Kampagnen von zivilgesellschaftlichen und/oder staatlichen Akteur*innen.

– at least physically – open to the semi- and uneducated. […] Reform ideas were henceforth picked up in remote areas of the Islamic world.«[149] Die Historikerin Samira HAJ konkretisiert dieses ›Aufnehmen von Reformideen‹:

> »These conditions facilitated the emergence of Muslim subjects capable of judging for themselves, enabling lay Muslims to engage in public discussions over the nature of religious authority that previously were confined to the scholarly class of ʿulama. It is out of these structural and circumstantial changes that the notion of an educated, rational Muslim subject was responsible for his or her actions became, by the turn of the century, a constitutive feature defining a ›good‹ Muslim. A proper Muslim was now expected to participate responsibly and effectively toward the cultural and material advancement (*ruqqy*) of his or her society.«[150]

Bahn brechen konnten sich diese ideengeschichtlichen Entwicklungen schließlich durch Prozesse des *state-building* und *nation-building*, die in Zentralisierungsbestrebungen – auch und gerade für Religion – mündeten. Im Prozess der Zentralisierung und Standardisierung wird die anerkannte Polyvokalität durch Univokalität ersetzt.[151]

Da für das islamische Feld in Deutschland der türkische Bezug hegemonial war bzw. noch immer ist und auch die Feldforschung davon erheblich berührt wurde, sollen im Folgenden die Entwicklungen in der türkischen Republik nachgezeichnet werden: Die Genese des islamischen Feldes in Deutschland ist durch Arbeiter*innen aus der Türkei fundiert. Die diskursiven Beziehungen von Religion, Gesellschaft und Moscheen wirkten somit am Einwanderungsort zunächst fort. Dabei wird vorausgeschickt, dass die Entwicklungen in der Türkei nicht stellvertretend für andere muslimische Mehrheitsgesellschaften stehen:

Mit Abschaffung und Verbot des Betriebs religiöser Konvente, Medresen und *kulliya* mit dem »Gesetz zur Vereinheitlichung der Bildung« (»*Tevhid-i tedrisat kanunu*«, 1924) und der Gründung des »Präsidiums für religiöse Angelegenheiten« (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, gegr. 1924/25) in der türkischen Republik im Zuge des *türkischen Modernismus* veränderte sich sowohl die Form als auch der Wert von Religion und religiöser Bildung radikal. Religiöse Orden wurden offiziell verboten und transformierten sich zu informellen Gemeinschaften, deren Tätigkeiten unter staatlicher Beobachtung standen und die auch heute noch einen ungeklärten Status haben. Religion wurde insgesamt aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen und in den privaten Bereich des Gläubigen verbannt. *Diyanet* als Kontrollbehörde für Religion bekam lediglich den Bereich ›Glauben‹ (*īmān*, türk. *iman*) und ›Gottesdienst‹ (*ʿibāda*, türk. *ibadet*) zugewiesen, wobei auch der weitläufige Bereich *ʿibāda*

149 KRAWIETZ 2012: 304.
150 HAJ 2009: 11.
151 Vgl. BERKEY 2007: 50-53.

auf Beten und Fasten reduziert wurde.[152] *Diyanet*s Auftrag war es, den *wahren Islam* zu verbreiten, der – vom Aberglauben befreit – mit Vernunft und Wissenschaft in Einklang steht.[153] Der Soziologe Levent TEZCAN bewertet dieses Streben nach Aufklärung im Rahmen einer *wahren Religion*: »Die von der Orthodoxie [*Diyanet*] angestrebte ›religiöse Aufklärung‹ meint im Grunde, der Bevölkerung die orthodoxe Lesart beizubringen, und nicht eine Aufklärung in dem Sinne, die Grundsätze eines mündigen Umgangs mit religiösen Fragen zu vermitteln.«[154] Legitimationsgrundlage des *Diyanet*-Amtes sind somit Vorstellungen, dass die laizistisch-staatliche und amtlich garantierte Religion das reine Wesen der Religion offenbare, indem das ursprüngliche Gott-Mensch-Verhältnis in den Mittelpunkt gerückt werde, und von politischem Missbrauch bereinige, dem Staatsbürger auf Vernunft begründetes religiöses Wissen und Praxis garantiere und somit die Gläubigen vor falscher Religion schütze.[155] Der laizistische Staat avancierte zu jenem Rahmen, in dem der unpolitische, auf die Privatheit ausgerichtete und wissenschaftlich aufgeklärte Islam propagiert werden konnte, während religiöse Arbeit ohne staatliche Anerkennung als Missbrauch, respektive Instrumentalisierung der Religion delegitimiert wurde. Die staatliche Monopolisierung der Religion begründete die staatlich-institutionelle Legitimation von religiösen Botschaften und wurde normdefinierend. Gegen diese institutionelle Ordnungsfunktion formte sich eine vielfältige islamische Opposition und diese Entwicklungen werden bis heute noch breit diskutiert. Denn das soziale Kapital von Akteuren aus den Netzwerken vormals bedeutender Orden wurde mit diesem Schritt entwertet. Während sich ein Teil dieser Akteure in die neu geschaffenen Strukturen in Verwaltung, Rechtswesen oder Bildung integrieren konnte,[156] verschaffte sich ein anderer Teil in informellen Strukturen und im Untergrund sowie erst gegen Ende der 1940er Jahre auch in parteipolitischen Zusammenhängen immer mehr Geltung.

Für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion, für die Ausbildung von Praktiker*innen, für die Unterweisung von Kindern und Jugendlichen sowie für religiös notwendige Handlungen aus besonderem Anlass (wie Todesfälle) konnten erst nach einer bleiernen Zeit für islamische Bildung zwischen 1924 und 1949 neue Formen begründet bzw. alte Formen revitalisiert werden: Die für

152 Vgl. TEZCAN 2003: 64-66.

153 Vgl. ÇAĞLAR 2015: 84. Vgl. auch TEZCAN 2003: 92: »So kann sie [die Orthodoxie, d.h. *Diyanet*] auch in ihrer jahrhundertealten Rivalität mit der ›kleinen Tradition‹, mit dem stark magische Elemente tragenden Volksislam, ihre Macht ausweiten – zumal sie sich jetzt partiell, äußerlich angeknüpft an den modernistischen Diskurs – auf die Vernunft im Kampf gegen den Aberglauben beruft.«

154 TEZCAN 2003: 74.

155 Vgl. TEZCAN 2003: 62-67.

156 BAŞKAN 2014: 148. Vgl. für detaillierte Beschreibungen der Karrieren von in osmanischer Zeit ausgebildeten religiösen Gelehrten in der Republikszeit: BAŞKAN 2014: 59-63.

die islamische Religion bisher notwendigen Wissenschaften wurden als *Theologie* (türk. *İlahiyat*) in Universitäten eröffnet (ab 1949), an öffentlichen Schulen wurde Religionsunterricht eingeführt (bis 1980 fakultativ), Imam- und Predigerausbildungen eingerichtet (ab 1951, *İmam-Hatip*, dt. ›Imam-Hatip‹) sowie Koran-Kurse in Moscheen eingerichtet.[157] Die niederschwellige Integration der oppositionellen Schüler aus den inoffiziellen religiösen Netzwerken setzte erst ein, nachdem die Türkei ab 1946 in ein Mehrparteiensystem überging[158] und gerade die Demokratische Partei (alleinige Regierungsbildung 1950-1960, *Demokrat Parti*, DP) in Opposition zur bisherigen Regierungspartei Republikanische Volkspartei (alleinige Regierungsbildung bis 1950, *Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) zur »Stimme der religiösen Forderungen«[159] avancierte, womit sich im politischen Geschehen der Grad, wie mit Religion umzugehen ist, erheblich verschob. So soll Süleyman Hilmi Tunahan El-Silistrevi, Transformator eines *Naqšbandīya*-Ordens in eine »religiöse Laiengemeinschaft«[160], auf den eine der ältesten Moscheebewegungen in Deutschland, der Verband Islamischer Kulturzentren e.V., zurückgeht, ab 1949 Schüler der neu gegründeten staatlichen Imam-Hatip-Schulen unterrichtet haben, während er noch fünf Jahre zuvor wegen antilaizistischer Agitation (türk. *irtica* ›Reaktion‹) im Gefängnis saß (1939-1944).[161] Diese Integration zu Beginn der 1950er Jahre – insbesondere die Anstellung als Imame – rief indes auch Widerstand hervor, da dies als Aushöhlung des Laizismus gewertet wurde und wird. In der Forschung werden diese Entwicklungen in der Regel als »politische Veränderungen im Lande« gewertet, »die mit einer Zunahme der Bedeutung von Religion in der Politik einhergehen«.[162] Der personelle Ausbau unter der DP, die Neustrukturierung des *Diyanet*-Amtes mit der neuen Verfassung von 1961 und des *Diyanet*-Gesetzes von 1965, womit schließlich das Aufgabengebiet des *Diyanet*-Amtes um Ethik und Moral (arab. *aḫlāq*, türk. *ahlak*) erweitert wird, ist aber zweifellos als eine Konsequenz der Integration von vormals kritischen Akteuren in das *Diyanet*-Amt in den Jahren zuvor zu bewerten. Die Beschränkung der Aufgaben von *Diyanet* allein auf Glauben und Ritus unter Vernachlässigung der ethischen und moralischen Dimensionen der Religion stellte einen der wichtigsten Kritikpunkte an dem frühen *Diyanet*-Amt von Seiten der inoffiziellen, verbotenen Religionsgemeinschaften und islamischer Kritiker*innen dar. Insofern ist die Erweiterung des Aufgabenspektrums auch als Zugeständnis an die islamische Kritik an *Diyanet* zu bewerten, die ja mittlerweile innerhalb von *Diyanet* zum Zuge kam. Doch dies ging nicht mit einer offiziellen Anerkennung von nichtstaatlichen religiösen Gemeinschaften einher, die weiterhin neben und gegen

157 Siehe hierzu ausführlich Cebeci 1996: 115-184.
158 Vgl. Clayer 2015: 118.
159 Tezcan 2003: 67.
160 Vgl. Jonker 2002a: 74-76.
161 Vgl. Clayer 2015: 118.
162 Tezcan 2003: 67.

den Staat Einrichtungen betrieben, die sich offiziell nicht als religiös darstellen durften. Dadurch blieb *Diyanet* bis in die 2000er Jahre hinein weiterhin einer ambivalenten Rolle verhaftet.

Die Entwicklungen des türkischen Modernismus hatten erhebliche Auswirkungen auf Moscheen: Die Anthropologin Kimberly HART hat herausgearbeitet, dass auf dem Land – im Gegensatz zu urbanen Gegenden – Moscheen an sich als öffentliche Orte des religiösen Lebens eine rezente Erscheinung und die ältesten Moscheen auf das Ende des 19. Jahrhunderts und das frühe 20. Jahrhundert zu datieren sind.[163] Erst mit der beginnenden Säkularisierung und den Zentralisierungsbestrebungen in der spätosmanischen Ära seien auf dem Land Moscheen entstanden, in denen religiöses Leben kulminieren sollte – und damit andere Orte religiöser Zusammenkunft wie Gräber und Grabbauten (türk. *türbe*) von wundertätigen, erleuchteten Muslim*innen (türk. *Ermiş*, *Erenler*, *Dede*, *Şeyh*, *Veli*, pl. *Evliya*) oder öffentliche religiöse Handlungen wie ›Regengebete‹ (türk. *yağmur duası*) ersetzten.[164] Mit der Republikgründung sind in Städten sowohl Moscheen mit als auch ohne dezidierte *kulliya*-Form ihres früheren sozialen Formats entledigt worden und in säkularisierter Form als Orte der staatlichen Machtdemonstration, angeschlossen an die türkische Religionsbehörde, entstanden.[165] Die Reduzierung der *ʿibāda* auf Beten und Fasten marginalisierte und dämonisierte andere *ʿibāda*-Formen in Moscheen, insbesondere diejenigen mit sozialem Format und Vergemeinschaftungseffekten. Stattdessen wurden Moscheen als Orte der *nationalen* Gemeinschaft genutzt und explizit verbalisierte Formen religiöser Handlungen wie Freitagsgebete und -predigten gefördert: Während zuvor Freitagsgebete in ausgewiesenen Moscheen an größeren zentralen Orten gehalten wurden und nicht jede Sommerniederlassung und Winterniederlassung der (halb)nomadisch geprägten Landbevölkerung über einen solchen religiösen Ort verfügte,[166] hat die Republik die Sesshaft-

163 Vgl. HART 2013: 95.

164 Vgl. HART 2013: 95. HART geht allerdings nicht auf mobile Moscheezelte in der Nomadenkultur ein, so dass an dieser Stelle unklar bleibt, inwiefern der archäologische Nachweis von Moscheen erst durch die Sesshaftwerdung möglich wird. Da die Sesshaftwerdung aber auch mit der Bevölkerungspolitik und mit Zentralisierungsbestrebungen im spätosmanischen Reich und in der frühen Republik zu tun hat, ist dieser Aspekt möglicherweise vernachlässigbar.

165 Vgl. HART 2013: 94-95.

166 HART verweist auf ein mittlerweile nicht mehr vorhandenes Gebetshaus (*ibadethane*) in ihrem Feldforschungsort, das vor dem Bau einer Moschee im Jahre 1903 den Männern für das Freitagsgebet gedient habe. Dieses Gebetshaus habe aus einem Raum bestanden und befand sich neben einem signifikanten Eichenbaum und einigen Gräberfeldern. Obwohl von dem kleinen Bauwerk keinerlei Spuren zeugten, fänden sich auch heute noch Dorfbewohner auf diesem Platz ein, um im Frühjahr und bei Dürre die *Regengebete* abzuhalten. Es ist also ein religiös genutzter Ort, auf dem später ein Gebetshaus errichtet worden ist und auch nach dessen Abtragen als religiöser Ort weiterexistiert. HART bindet die Abkehr von diesem Ort hin zu einer Moschee an einen anderen, zentralen Ort im Dorf an Säkularisierungsbestrebungen

Werdung der Bevölkerung forciert und das Freitagsgebet in jede einzelne Moschee getragen und damit den Bau von Moscheen auf dem Land bis in jedes einzelne Dorf vorangetrieben: »However, as state authority and power represented through Sunni Islam gained greater influence, even in remote rural regions, people began to build mosques.«[167] Tatsächlich hat aber der Bau von Moscheen in allen Stadtvierteln und Dörfern in der Türkei die Bedeutung der Moschee als zentralen religiösen Ort an sich geschmälert, da nunmehr mehrere Moscheen zur Verfügung stehen konnten. Zudem transformierte in urbanen Nachbarschaften die Kontrolle der Moscheen durch eine staatliche Behörde naturgemäß das rege religiöse Leben in Moscheen. Zum Erliegen kam die jahrhundertealte Praxis von Gelehrten und Predigern, in Moscheen religiöses Wissen durch Vorträge und Predigten zu vermitteln. Dies war nur noch für staatlich zertifizierte Akteure möglich. Sozialethisches religiöses Handeln wurde in säkularisierte öffentliche Orte verlagert und durch den Staat übernommen.

Die republikanischen Modernisierungsbestrebungen adressierten zwar sowohl Männer als auch Frauen, allerdings blieb dies über lange Jahre hinweg eine Angelegenheit der urbanen Schichten – auf dem Land lebten religiöse »female spaces« unabhängig von Moscheen fort bzw. wurden neu geschaffen:

> »In the gendered construction of Sunni Islam, which relates to the encroachment of state power, men's piety is contained by state institutions and the mosque, while women can choose whether they want to engage with official renditions of Sunni Islam. Men experience the disciplining rigors of state constructions of Sunni practice, while women, practising at the margins of this power, dabble, innovate, and maintain links to the past.«[168]

Der von *Diyanet* betriebene »Kampf gegen den Aberglauben« mithilfe der Vernunft im Kontext der türkischen Modernisierung wandte sich in dem Wirkungsfeld *Moschee* einem männlichen Auditorium zu, das religiös aufgeklärt werden sollte. Frauen blieben von dieser religiösen *Aufklärung* ausgeschlossen, da die Reduzierung der öffentlichen Religion auf die Moschee, und hierin wiederum auf Glauben und Gebet, die Separation der männlichen und weiblichen religiösen Sphären zementierte. Moscheen, die im 20. Jahrhundert gebaut wurden, verfügen im Gegensatz zu älteren Moscheen meist auch nicht über einen eigenen Frauenbereich, welcher erst wieder ab den späten 1980er Jahren architektonisch berücksichtigt wird. Umgekehrt haben es die Moscheen auch nicht vermocht, den Gebetssaal für beide Ge-

---

und staatliche Orthopraxis, die schon in spätosmanischer Zeit ihren Anfang genommen haben. Die heute noch existierenden religiösen Praktiken an eben diesem Ort haben allerdings den Nimbus von heterodoxen Praktiken erhalten. Vgl. Hart 2013: 98-99.

167 Hart 2013: 95.

168 Hart 2013: 97.

schlechter gleichermaßen zur Verfügung zu stellen, was die räumliche Separierung obsolet gemacht hätte. Offenbar haftet dem religiösen Wissen und der religiösen Praxis der Frauen ein Nimbus von *Heterodoxie* und *Aberglauben* an, da ihre religiösen Praktiken keinen Platz innerhalb des Moscheelebens haben und religiöse Praktiken von Frauen außerhalb der Moschee keine öffentlich-staatliche Legitimation genießen.

Andere Gesellschaften des Nahen Ostens und Nordafrikas haben keine solch radikalen staatlichen Umbrüche im Bereich der religiösen Bildung, Moscheekultur und Ordenstraditionen zu verzeichnen.[169] Allerdings haben hier sowohl osmanische Reformen, die teilweise bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts andauernden französischen und britischen Kolonialverwaltungen als auch die generelle Neugründung von Nationalstaaten im Nahen Osten zu ähnlichen Zentralisierungsbestrebungen und Veränderungen geführt. Als wichtigster Unterschied zur Türkei ist zu verzeichnen, dass anderswo weder Medresen noch Sufi-Konvente als staatliche Zentralisierungsmaßnahme generell geschlossen oder verboten wurden, »but most other states have also attempted to bring the orders under some degree of control and curtail ›excesses‹«.[170] Noch heute haben in nahöstlichen und nordafrikanischen Ländern Sufi-Traditionen und -Institutionen eine ungleich höhere Anziehungskraft und Stellung im gesellschaftlichen und religiösen Leben als in der Türkei.[171] So gestalten sich in Syrien Verflechtungen zwischen Akteur*innen aus Ordenstraditionen, staatlichen Institutionen und informellen islamischen Gruppen weitaus weniger problematisch als in der Türkei.[172] Das bedeutet nicht, dass Ordenstraditionen aufgrund des gesellschaftlichen Wandels nicht unter Druck stehen und von anderen Akteur*innen und Institutionen herausgefordert wären. Dies hat konsequenterweise zu vielfältigen Akteur*innen, Bezugspunkten, symbolisch wertvollen Kapitalen und entsprechend anderen Positionen in den Kämpfen in den jeweiligen religiösen Feldern geführt. Doch in Bezug auf Moscheen ist eine ähnliche Verbreitung und Zentralisierung vonstattengegangen, allerdings ohne die gewaltigen Traditionsbrüche wie sie für Moscheen in der Türkei gelten. Dies wirkt sich auch auf die Kommunikation zwischen arabischstämmigen und türkischstämmigen Akteur*innen in den türkischdominierten Moscheen in Deutschland aus, da bestimmte Diskussionen und Positionen nicht in Entwicklungen der türkischen Moscheetraditionen eingeordnet werden können und somit andere Traditionen und Diskurse wiederspiegeln.[173]

---

169 Vgl. Van Bruinessen 2009: 125: »Turkey was the only Muslim country to ban all orders and close the tombs and shrines that were objects of popular veneration […]«.

170 Vgl. Van Bruinessen 2009: 125.

171 Vgl. Ladjal/Bensaid 2015.

172 Vgl. Kalmbach 2008: 39-40.

173 Die lokalen Verflechtungen arabischer und türkischer Diskurse über Moscheetraditionen hinaus sind spannend: So kennt zwar kaum ein türkischer Muslim, auch die Expert*innen

Wissen durch Praxis: *ʿibāda*, Wohlfahrt, Ramadan und Geselligkeit

Von der Moschee im ideengeschichtlichen und herrschaftlichen Kontext wenden wir uns im folgenden Kapitel der Moschee als allererstem Ort zu, der Raum für *ʿibāda* (türk. *ibadet*) möglich macht. Zunächst zur Begriffsklärung: *ʿibāda* wird im Deutschen mit dem nicht ganz hinreichenden Begriff *Gottesdienst* wiedergegeben. Es umfasst so verschiedene Praxen wie *ṣawm* als *ʿibāda* des Körpers (türk. *oruç* ›Fasten‹), *ṣalāt* als *ʿibāda* des Geistes (türk. *namaz* ›Ritualgebet‹), *zakāt* (türk. *zekat* ›Abgabe‹) als *ʿibāda* der Materie und des Vermögens, *ḏikr/taṣliya* als Gottgedenken und Lobpreisung (türk. *zikr, tesbih çekmek* ›Eulogie; Gottgedenken‹). Aber auch Koranrezitation, Nachbarschaftspflege, Gastfreundschaft, Waisenhilfe, Anspruchsregelung (türk. *kul hakkı*) u.a. werden als Formen der *ʿibāda* angesehen.

Ethnographische Studien mit Fokus auf diverse *ʿibāda*-Formen in Deutschland fehlen zwar noch weitgehend, allerdings hat *ṣalāt* als die sicher wichtigste *ʿibāda*-Form in der internationalen Forschung reiche Aufmerksamkeit erfahren.[174] Zwei Schwerpunkte kristallisieren sich darin heraus: Zum einen wird der »public performance« bzw. den »social meanings«[175] der *ṣalāt* und damit der sozialen und öffentlichen Dimension dieser rituellen Praxis und ihrer unterschiedlichen Quellen und Hintergründe symbolischer und politischer Wert beigemessen.[176] Zum anderen weisen Studien zur *ṣalāt* jenseits der gemeinschaftlichen und häufig politischen Bedeutung des Freitagsgebets der Männer sowohl auf eine reflektiert-rituelle Praxis im Kontext einer Frömmigkeit mit der tiefen Sinnsuche des Einzelnen als auch auf den inkorporierten Charakter von religiösem Wissen in der *ṣalāt* hin und helfen

---

nicht, die Schriften von Yūsuf al-Qaraḍāwī, der im deutschsprachigen Raum durch zahlreiche islamwissenschaftliche Forschungsarbeiten bekannt ist. Aber das Wirken der ägyptischen Aktivistin Zaynab al-Ġazālī oder die Texte von Sayyid Quṭb und Mawdūdī sind zumindest bei einigen Expert*innen wohl bekannt, unter den Nicht-Expert*innen eher nicht (Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Vorbereitungen zum Weltfrauentag, interkulturelle Frauengemeinschaft, 02.2016, Altstadt-Moschee). Die von der Yunus-Emre-Moschee eingeladene auswärtige Referentin Emine Şenlikoğlu zitiert in ihrem Vortrag z.B. aus der Autobiographie von al-Ġazālī und setzt das Leben türkischer religiöser Aktivist*innen unter den Putschregierungen und dem Kemalismus mit den Schicksalen arabischer Muslimbrüder/-schwestern gleich. Der Bekanntheitsgrad von al-Ġazālī war unter den ca. 100 Zuhörerinnen eher gering. Umgekehrt ist das Wirken türkischer Denker, Gelehrter und Aktivist*innen bei Araber*innen auch selten bekannt. Lediglich arabische Akteur*innen mit familiären Bindungen zu Türk*innen kennen den Widerstreit zwischen kemalistischem Establishment und religiöser Opposition. Auch wenn diese Punkte wichtige diskursive Verflechtungen darstellen, können sie aufgrund der dünnen Datenlage in der Feldforschung nicht vertieft werden.

174 Siehe z.B. Bowen 1989, Mahmood 2001, Henkel 2005, Katz 2013, Haeri 2013.

175 Vgl. Bowen 1989: 601.

176 Siehe z.B. Bowen 1989, 2000 (Indonesien), Parkin 2000, Henkel 2005 (Türkei).

somit, das Ritual an sich besser zu verstehen.[177] Derweil stehen entweder Freitagsgebete in Moscheen im Vordergrund oder die privat verrichteten Tageszeitgebete. Doch *ṣalāt* hat in so vielen verschiedenen Konstellationen religiöser Feiern einen festen Platz, so dass es zu kurz gegriffen ist, nur diese zu betrachten:

(1) Als Grundform der *ṣalāt* gelten die fünfmal am Tag zu den bestimmten Zeiten nach dem Sonnenstand zu verrichtenden *Tageszeitgebete* (türk. *vakit namazları*), die jeweils nochmal in *farḍ*-Gebete und *sunna*-Gebete eingeteilt sind. Diese sind untereinander verschieden. Nach der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* hat jeder Muslim und jede Muslimin ab ihrer Religionsfähigkeit die Verpflichtung, alleine oder in Gemeinschaft, diesen Tageszeitgebeten nachzukommen, wenn keine anerkannten Hinderungsgründe vorhanden sind. An der Grundstruktur dieser Gebete orientieren sich alle anderen Formen wie auch die Gebete, die jenseits der bestimmten Tageszeiten u.a. als Dank (türk. *şükür namazı*) oder nach dem Moscheeeintritt (türk. *mescit namazı*) verrichtet werden. Infrastrukturell gut angebundene Moscheen weisen zu allen Tageszeiten Menschen auf, die die Räumlichkeiten der Moscheen nutzen, um zu beten. Demgegenüber gibt es auch so genannte Wochenend-Moscheen, in denen werktags kaum Menschen zu den Tageszeitgebeten zu finden sind.

(2) Das einmal in der Woche am Freitag zur Mittagszeit in der Gemeinschaft zu verrichtende Freitagsgebet besteht aus *ṣalāt*, *ḫuṭba* und häufig auch vorangehender oder nachfolgender Wissensvermittlung wie *sohbet* (türk.) und *waʿẓ* (türk. *vaaz*). Teilweise wird nach dem Freitagsgebet zusätzlich das Mittagsgebet verrichtet (türk. *zuhr-i ahir*). Das Freitagsgebet ist für Männer ab ihrer Religionsfähigkeit obligatorisch, für Frauen aber entweder nicht vorgesehen oder nur fakultativ. Das Freitagsgebet stellt durch diesen normativen Charakter den Grund für das Versammeln in der Moschee dar, so dass es seine Berechtigung hat, wenn es in der öffentlichen Diskussion fokussiert wird. Dabei dominiert innerhalb des sunnitischen Mainstreams die Auffassung der legalistisch-liturgischen Diskussion, dass mit dem Hören der *ḫuṭba* der Muslim seiner Verpflichtung schon nachgekommen ist. Das Gebet wie auch die *ḫuṭba* sind somit Teil des Rituals, sich einmal in der Woche am Versammlungstag (*yawm al-ǧumʿa*) zu versammeln.

(3) Die zweimal jährlich stattfindenden gemeinschaftlichen Feiertagsgebete zum Abschluss des Fastenmonats Ramadan und zum Opferfest umfassen *waʿẓ*, *ṣalāt* und anschließende Beglückwünschungen. In einigen Moscheen etabliert sich auch das Ausrichten des Festes mit einem Programm und Einladung zum Essen, wenn die finanziellen und personellen Ressourcen der Moschee dies erlauben.

(4) *Ṣalāt* ist auch ein Teil der gemeinschaftlichen Begehung bestimmter Gesegneter Nächte, an denen u.a. der Geburt des Propheten Muḥammad (*Mawlīd an-*

---

177 Siehe z.B. Mahmood 2001, Mahmood 2005 (Ägypten), Henkel 2005, Haeri 2013 (Iran). Vgl. auch Haeri 2013: 6. Vgl. zur »Choreographie« (»choreography«) der *ṣalāt* nach sunnitischer Lehre: Henkel 2005: 492-497.

Nabī, türk. *Mevlid Kandili*), der Herabsendung des ersten Verses des Korans (*Laylat al-Qadr*, türk. *Kadir Gecesi*) oder der Nacht der Vergebung (*Laylat al-Barāʾa*, türk. *Berat Kandili*) gedacht werden. Diese werden im Türkischen sowohl ›Heilige, gesegnete Nächte/Abende‹ (*kutsal/mübarek geceler*) oder nach den früher üblichen Leuchtern (*kandil*) an diesen Abenden *Kandil gecesi* (pl. *Kandil geceleri*) genannt.[178] In den Moscheen werden diese religiösen Gedenktage auch unterschiedlich begangen. Manche Moscheen bieten ein Abendprogramm, in anderen gibt es den ganzen Tag über Möglichkeiten der *ʿibāda* wie das Essen vor der Morgendämmerung (*sahūr*, türk. *sahur*), und/oder Iftar-Essen, Koranrezitation, *sohbet*. Die Abendprogramme beginnen mit dem Abend- oder Nachtgebet und beinhalten auch *taṣliya, waʿẓ, sohbet, Vortrag* und/oder Koranrezitation, *duʿāʾ* (›Fürbitte‹, ›Gebet‹), Rezitation eines besonderen Liedes (türk. *Mevlid okumak*)[179], Rezitation von Gedichten und/oder religiösen Hymnen (türk. *ilahi*, dt. *nasheed*), um nur einige zu nennen.

(5) Schließlich ist das gemeinschaftliche Begehen der *Tarāwīḥ*-Gebete im Ramadan zu nennen, das aus *waʿẓ*, dem *ʿIšāʾ-Gebet*/Nachtgebet, dem anschließenden *Tarāwīḥ*-Gebet und verschiedenen Praxen wie *taṣliya*, Singen religiöser Hymnen, Koranrezitationen besteht.[180]

Im Hinblick auf die Beteiligung der Geschlechter kann festgehalten werden, dass Männern die Moschee zu allen hier aufgezählten Anlässen zur *ṣalāt* unreguliert offen steht, während die Teilnahme von Frauen sowohl durch die räumlichen Möglichkeiten der Moscheen als auch durch normativierte Regelungen der Bedingungen der *ṣalāt* reguliert wird. Die Teilnahme von Frauen an den *Tarāwīḥ*-Gebeten nach den Nacht-Gebeten während des Ramadans und in den Abendprogrammen zu den Gesegneten Nächten[181] nehmen in der Geschichte des Moscheebesuchs der

---

178 *Kandil* ist ein archaisches Wort im Türk. für ›Leuchter‹. Der Begriff verweist auf die Tradition, an den Gesegneten Nächten Moscheen und Häuser mit Kerzenlicht zu erleuchten und geht einer Erzählung nach auf den osmanischen Sultan Selim II. zurück. Vgl. Bozkurt 2001 (DİA): 300. Das Wort selbst ist in der Bedeutung ›Lampe‹, ›Öllampe‹ und ›Leuchter‹ im Nahen Osten und Anatolien verbreitet (vgl. altgr. κανδήλη, neugr. καντήλα (*kandíla*), arab. *qindīl*, pl. *qanādil*, osman.-türk. *kandîl*) und stammt letztendlich aus lat. *candela* ›Kerze‹.

179 Im gesamten Nahen Osten, in Nordafrika, in Anatolien und auf dem Balkan sind Texte, Lieder und Hymnen auf die Geburt des Propheten Muḥammad verbreitet, die unter dem Begriff *Mevlid* (türk., auch *Mevlit* oder *Mevlüt*) oder *mawlidiyya* (arab.) bekannt sind. Beim türkischsprachigen *Mevlid*-Lied handelt es sich um eine populäre literarische Form, die auf Süleyman Çelebi (gest. 1422) zurückgeht. Sein Text beinhaltet neben der Geburt und dem Leben des Propheten auch Lobpreisungen und religiös-erbauende Abschnitte. Vgl. Özel u.a. 2004 (DİA): 477.

180 Diese Aufzählung ist nicht abschließend.

181 Die Einrichtung von (provisorischen) Frauenräumen oder die Separierung des Gebetssaals mit einer Gardine zu diesen Anlässen ist indes schon bis in die 1980er Jahre zurückzuverfolgen. Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Auch aus anderen Städten in Deutschland ist mir bekannt, dass Moscheen in den 1980er Jahren damit begannen, Räume

Frauen in Deutschland und anderswo den allerersten Platz ein.[182] Gemeinsam mit den Männern werden diese in den Moscheen verrichtet, somit stehen sie für die Platzsuche der Frauen in der Moschee.[183] Die Gebetssäle in allen untersuchten Moscheen sind an den Gesegneten Nächten und bei den *Tarāwīḥ*-Gebeten während des Ramadans voll mit Gläubigen: Frauen und Männer, Kinder, Jugendliche und Senior*innen, am Wochenende sogar brechend voll. Doch auch tagsüber und an den Freitags- und Festgebeten sind immer öfter Frauen in den Gebetssälen bzw. Frauenräumen in den Moscheen zur *ṣalāt* versammelt. Die in Abschnitt III vertiefte Analyse der Veränderungen in Bezug auf das von Frauen mitbesuchte gemeinschaftliche Gebet in Moscheen wird hier thesenartig vorweggenommen, um den Aspekt der *islamischen Frömmigkeit* (*islamic piety*) dieser *ʿibāda*-Praxis in der Moschee zu diskutieren, welche m.E. diese Entwicklung mitgeneriert. Vor dem Hintergrund dieses Wandels wird nämlich ganz besonders deutlich, wie hadithbasierte genormte Vorstellungen von islamischer Frömmigkeit mit der Praxis verflochten werden und neue Normativitäten hervorrufen.

Der Anthropologe David Parkin argumentiert im Kontext seiner Analyse von *ṣalāt* inner- und außerhalb der Moschee (in Indonesien), dass »[m]osquebased prayers denote a large measure of Islamic piety while those outside the mosque provoke questions: was there no choice but to pray away from a mosque […]?«[184] Tatsächlich weisen infrastrukturell gut angebundene Moscheen am Hauptfeldforschungsort zu jeder Tageszeit Menschen auf, die darauf achten, zum Gebet die Moschee aufzusuchen.[185] Dabei fällt insbesondere die hohe Anzahl von Senior*innen auf, was damit zu tun hat, dass jüngere Muslim*innen beruflich, privat und/oder schulisch im Alltag eingespannter sind. Parkins These kann die Anthropologin Niloofar Haeri anhand ihrer Untersuchung von *ṣalāt*-Praktiken iranischer Frauen nicht bestätigen: Zuhause Betende sehen das nicht als »less pious«. »Piety« an sich versteht Haeri daher nicht als eine Größe, die mit dem öffentlichen Ort der Moschee verbunden ist, sondern als eine innere Haltung, die

für Frauen zu schaffen, um deren Moscheeteilnahme zu ermöglichen. Siehe zu dieser Entwicklung Abschnitt III.

182 Vgl. Hart 2013: 96 (Türkei), vgl. auch Yilgin 2007: 97 (Deutschland).

183 Katz macht darauf aufmerksam, dass in den legalistischen Diskussionen über den Moscheebesuch von Frauen, eine hadithbasierte Argumentation wirkmächtig wurde, nach der Frauen zu den dunklen Tageszeiten die Moschee frequentieren sollten, damit sie durch die Dunkelheit geschützt sind. Vgl. Katz 2014: 22-23, 29-31 und weitere Belegstellen. Diese legalistische Absicherung erklärt m.E. auch den hohen Moscheebesuch von Frauen zu den *Gesegneten Nächten*, die anders als der Besuch von Freitags- und Festgebeten, reibungslos ablaufen, da dieser eine längere Geschichte im Diskurs und in der Praxis aufweist.

184 Parkin 2000: 1.

185 Feldnotiz, Gemeindebesuche, 04.08.2014 – 09.08.2014, Altstadt-Moschee.

eben unabhängig vom Ort geschieht.[186] Diese beiden Thesen verweisen indes auf die Bedeutung des gegenderten *ʿibāda*-Verhaltens in der Moschee, welches von beiden Autor*innen kaum berücksichtigt wird: Mit dem Fokus auf die öffentliche Bedeutung der *ṣalāt* – wie bei PARKIN – rücken *ṣalāt*-Praktiken der Frauen in den Hintergrund, da der Anteil der Frauen, die in Moscheen beten, geringer ist als der Anteil der Männer und damit Frauen im öffentlichen Bild eher selten als sichtbare betende Masse auftreten. Die Bedeutung der *ṣalāt* für Frauen wird in der Regel in einer privaten religiösen Praxis verortet und wird – wie bei HAERI – auch in solch einem Kontext untersucht. Nun ist aber zu beobachten, dass immer öfter Frauen in der Moschee *ṣalāt* verrichten und somit diese Praxis in die Öffentlichkeit tragen, und zwar sowohl als gemeinschaftliche als auch als alleine ausgeführte Praxis. Doch gerade die weithin festgestellte Absenz der Frauen bei der *ṣalāt* in der Moschee lässt ihre *public performance* verschwimmen: Denn der *ṣalāt* der Frauen in der Moschee kann durchaus eine öffentliche Wirksamkeit zukommen, die nicht durch die Masse und ihre Sichtbarkeit, sondern durch die bloße Anwesenheit einer einzelnen Frau entsteht. In der Omar-Khattab-Moschee am Hauptfeldforschungsort wird bei Anwesenheit einer einzigen betenden Frau der Frauenbereich für die Männer geschlossen,[187] auch wenn das bedeutet, dass die Männer wegen Platzmangel auf dem Vorplatz, also außerhalb des Gebetssaals, beten müssen. In der Altstadt-Moschee kann den Frauen das Gebet zu den Festtagen durchaus verwehrt werden, wenn aufgrund von Witterungsbedingungen Männer auch in die Frauenräume ausweichen müssen.[188] Freitags ist der Frauen-Gebetssaal aber nur den Frauen vorbehalten. In der Yunus-Emre-Moschee sind an den Freitagsgebeten keine Frauen anwesend – und auch an den Festtagsgebeten beten Frauen nicht in dieser Moschee mit. Andersherum gibt es auch religiöse Veranstaltungen mit gemeinschaftlicher *ṣalāt*, meist an den Gesegneten Nächten, zu denen Männer nicht eingeladen oder aus denen sie explizit ausgeschlossen werden. Hierzu muss an dieser Stelle schon auf die Entwicklung der Moschee in Deutschland als ein hauptsächlich männlicher Ort verwiesen werden: Die ersten Moscheen in Deutschland sind aus provisorisch eingerichteten Gebetsräumen hervorgegangen,

---

186 Vgl. hierzu HAERI 2013: 7: »While this might be the case in the community Parkin studies, it should not be generalized to views of ›Islamic piety‹. What is meant by ›fragmented‹ and ›suspicious‹ remains unexplained. One could get a general agreement among Muslim Iranians that performing Friday prayers at the mosque (for men) accrues more sawab (›reward‹) in the eyes of God, but no one that I spoke to would say that praying outside the mosque is in any way‹ less pious.‹«

187 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira.

188 Mit einem Bedauern teilte der Vorsitzende der Altstadt-Moschee der Gemeinde mit, dass aufgrund des schlechten Wetters am Opferfest 2014 der Moscheevorplatz nicht genutzt werden könne und daher die Frauenräume für die Männer geöffnet werden, so dass die Frauen nicht hinzukommen könnten.

die von Männern geschaffen worden sind, wie in Abschnitt II ausgeführt wird. Hintergrund war die Suche nach einem Ort, um das Freitagsgebet in der Gemeinschaft zu verrichten, das ja für erwachsene Männer als verpflichtend angesehen wird. Frauen haben legalistisch gesehen keine äquivalenten *ṣalāt*-Verpflichtungen in einem öffentlichen Raum, weder für die Zusammenkunft von Frauen allein noch als Teil der gesamten muslimischen Gemeinschaft. Hinzu kommt, dass in ländlichen Gebieten in der Türkei die lokale Moschee eine männliche Domäne ist bzw. zur Zeit der Einwanderung hauptsächlich so war – im Gegensatz zu Moscheen in urbanen Gebieten, in denen häufig Frauenbereiche ausgewiesen sind, die jedoch auch nicht im Zentrum der religiösen Arbeit in Moscheen standen:

> »This rural attitude toward mosques as being male space is different from urban mosques, where there are women's sections with separate doors. These are usually in the back of the mosque or in a small room (without a view of the main mosque), in itself a marker of women's lesser status and men's reluctant accommodation to women's piety.«[189]

Die muslimischen Einwanderer*innen aus der Türkei am Hauptfeldforschungsort kamen häufig aus damals noch ländlichen Gebieten bzw. waren ländlich sozialisiert. Die Entwicklung der *gegenderten Moschee* in Deutschland bette ich nicht nur in das religiöse Leben im türkischen Kontext von Landleben und urbanen Nachbarschaften ein. In Abschnitt III werden auch andere langfristigen Ursachen und Kontexte untersucht. An dieser Stelle soll ausreichen, dass, aus ländlichen Umgebungen stammend, die Moschee in Deutschland vor allem ein Ort war, der von Männern für Männer geschaffen wurde, dessen Adressatenkreis, das religiöse Personal (Imam, Prediger, Lehrer/Hoca), die Angebote zum gemeinsamen Gebet und daraus folgend auch die Verwaltung der Moschee über eine lange Zeit hinweg hauptsächlich männlich geprägt war.[190]

Die von Parkin betonte Perspektive der »islamic piety« für in der Gemeinschaft durchgeführte *ṣalāt* ist von der hadithbasierten, normativen Vorstellung geleitet, dass *ṣalāt* in der Gemeinschaft (also in der Moschee) mehr Gotteslohn (*ḥasanāt*/*ṯawāb*, türk. *sevab*) einbringt, als alleine zu beten. Die meisten lokalen Akteur*innen verstehen dies daher als normativ für Männer. Die Diskrepanz in der Vorstellung von »islamic piety« in ihrem Bezug zur Gemeinschaft bzw. Moschee zwischen Parkin und Haeri liegt offensichtlich am Geschlecht der Akteur*innen, die diese jeweils befragt haben, und entsprechend ihrem Bezug zur Moschee als Gebetsort.

---

189 Hart 2013: 96.

190 Vgl. auch Jonker 2003b. Jonker spricht angesichts dieser Lage von einem »entschieden männlichen Zentrum« der Wissensproduktion, zu dem »Frauen nur beschränkten Zutritt« haben. Vgl. ebd.: 224.

Zwar nicht so viele wie Männer, aber doch viele Frauen entdecken und nutzen mittlerweile die Moschee als einen Ort, an dem »islamic piety« eingeübt, bestärkt und gefördert wird, und zwar ganz besonders über die Performance der *ṣalāt*, die sich von derjenigen im häuslichen, quasi privaten Bereich unterscheidet. Die Frauen in den Moscheen am Hauptfeldforschungsort, die die Moschee zu Gebeten außer der Reihe nutzen, weisen die hadithbasierte Vorstellung von der Norm, dass das Gebet zuhause segensreicher für Frauen sei, nicht per se zurück. Die Hinterfragung der Norm geschieht nicht explizit, sondern einerseits durch ihre Praktik, die Moschee zum Gebet zu nutzen, und andererseits durch die Inszenierung der Moschee als religiösem Ort für alle.[191] Frauen bestimmen das Moscheeleben durch ihre mittlerweile langjährige Präsenz, ihre sowohl frauenspezifischen als auch allgemeinen Aktivitäten für die Gestaltung der religiösen Arbeit in Moscheen sowie durch die verwaltungstechnische Regelung ihrer religiösen Bedürfnisse in der Moschee mit. Damit können sie durch ihre Praktiken den Segen des Gebets in der Moschee für sich reklamieren. In der Omar-Khattab-Moschee ist diese Normverschiebung zu beobachten: entsprechende räumliche Möglichkeiten sind ausgebaut und Frauen frequentieren die Moschee regelmäßig auch zu den *männlichen Zeiten*. In den anderen Moscheen befinden sich diese noch im Aushandlungsprozess, wie in Abschnitt III anhand der Teilnahme von Frauen am Freitagsgebet dargestellt werden soll. Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass Normverschiebungen demnach nicht nur rein durch legalistische Diskussionen von normvorgebenden Texten gewährleistet werden. Solche Diskussionen können derweil in Veranstaltungen expliziter Wissensvermittlung thematisiert werden und entsprechende Absicherungen werden in Moscheegruppen gerne über soziale Medien geteilt. Allerdings dienen diese lediglich der Absicherung schon vonstattengehender Praxen, denen auf der einen Seite solche Werte zugrunde liegen, die im gesamtgesellschaftlichen Kontext Konjunktur haben (wie die Teilhabe von Frauen an allen gesellschaftlichen Feldern) und die auf der anderen Seite durch die Konstruktion von islamischer Frömmigkeit als allgemein muslimischer Wert bestimmt werden.

Eine weitere wichtige *ʿibāda*-Praxis in Moscheen, nämlich die des *ṣawm* (türk. *oruç* ›Fasten‹), drückt sich in Moscheen durch die zahlreichen Ramadan-Aktivitäten aus, insbesondere durch das gemeinsamen Fastenbrechen, das *Iftar*-Essen. Bisweilen gibt es auch Essen vor dem Morgengrauen (*sahūr*, türk. *sahur*) in der Moschee, das durch verschiedene religiöse Praktiken wie der *duʿāʾ* (›Fürbitte, Gebet‹), *taṣliya* (›Segensspruch für den Propheten‹) und *ṣalāt* begleitet wird. Die Formen *ḏikr*/*taṣliya* als Gottgedenken und Lobpreisung (türk. *zikr*, *tesbih çekmek* ›Eulogie; Gottgedenken‹) finden zu allen Gelegenheiten Raum und können auch als eigenständige Formen angeboten werden, z.B. als Gedenken an die Verstorbenen. Der Ramadan ist wohl der aktivste Monat im muslimischen Jahreskreis und entsprechend auch in

191 Siehe ausführlich zu dieser Analyse Abschnitt III, Kap. 2.

den Moscheen: Während des Ramadans gibt es für Männer und Frauen gleichermaßen das Angebot der vollständigen Koranrezitation (türk. *mukabele*)[192], indem der Koran von Anfang bis Ende einmal im Original gelesen wird (türk. *hatim indirmek*), in der Regel mithilfe eines Vorlesers/einer Vorleserin, teilweise auch mithilfe von Koranrezitations-Videos, die durch digitale Angebote von TV-Kanälen, Internet-Videos und auf DVD/VCD in die Moscheen getragen werden.[193] Während des Ramadans werden Iftar-Essen veranstaltet, je nach Kapazität täglich. Das Iftar-Essen wird dabei immer von (anonymen) Einzelpersonen, Familien oder einer Moscheegruppe (wie der Frauenabteilung, dem Vorstand, der Jugendabteilung u.w.) übernommen. Insbesondere die Jugendabteilungen sind mächtig stolz darauf, an diesen guten Taten mitzuwirken und eigenständig für *ihre* Moschee Iftar-Essen anzubieten.[194] Jeden Abend wird das *Tarāwīḥ*-Gebet abgehalten, das aus 20 *rakʿa* (Gebetsabschnitten) besteht, also recht lang dauert sowie längere *taṣliya*-Sessions und Koranrezitationen beinhaltet. Im Ramadan werden Gastimame, Gastredner und auch moscheeinterne Referenten eingeladen, die die Predigten vor dem *Tarāwīḥ*-Gebet halten oder tagsüber Glaubenskurse geben. In der letzten Ramadanwoche wird *Laylat al-Qadr* (türk. *Kadir Gecesi*) gefeiert, die Nacht der ersten Offenbarung Gottes an Muḥammad, was für die Moscheebesucher*innen enorm wichtig ist. Selbst wenn *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi* auf einen Wochentag fiel, bemühten sich besonders viele Muslime und Musliminnen, an diesem Tag zu fasten und die Moschee zu besuchen. An beiden *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*, die ich während der Feldforschung besucht habe, waren die Moscheen nicht nur brechend voll, auch wurden diese Abende besonders begangen:[195] In der Yunus-Emre-Moschee wurden diejenigen Gemeindeangehörigen geehrt, die im Ramadan den Koran vollständig rezitiert haben (türk. *hatim*), die Kinder aus dem Moscheeunterricht trugen Gedichte und die ersten offenbarten Verse vor, das Iftar-Essen war besonders reichhaltig.[196] In der Altstadt-Moschee wurde die Predigt zur *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi* auf Deutsch

192 *Mukabele* ist die türkische Bezeichnung für eine Tag für Tag voranschreitende Lesung des gesamten Korans. Im Ramadan, teilweise auch schon mit Beginn der ›drei Monate‹ (*üç aylar*: *Receb, Şaban und Ramazan; Rağab*, *Šaʿbān* und Ramadan) wird täglich eine bestimmte Anzahl von Koranversen chronologisch rezitiert bis der Koran am letzten Tag *fertig* gelesen wird. Diese Gesamtlesung des Korans (türk. *hatim*) wird auch dann als gültige Leistung erachtet, wenn in der Gemeinschaft abwechselnd laut gelesen wird und die anderen Teilnehmenden still mitlesen.

193 Die beobachteten Ramadan-Aktivitäten in den Moscheen in Deutschland werden in dieser Studie nicht weiter vertieft. Diese Form der *ʿibāda* stellt ein wichtiges Forschungsdesiderat dar, deren Untersuchung weiteren Studien vorbehalten sein muss.

194 Feldnotiz, Gemeindebesuche während des Ramadans, 06/07.2015, Altstadt-Moschee und Yunus-Emre-Moschee.

195 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir gecesi*, 14.07.2015, Yunus-Emre-Moschee und 23.07.2014, Altstadt-Moschee.

196 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir gecesi*, 14.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

gehalten, so dass Muslime und Musliminnen unterschiedlichster Herkunft, Sprache und Alter zusammen gekommen waren, was bei den Anwesenden ein aufregendes Gefühl heraufbeschwor.[197] Schließlich wird der Ramadan mit seinen drei Feiertagen abgeschlossen. Neben den Feiertagsgebeten wird insbesondere in der Altstadt-Moschee ein eigens für Kinder organisiertes Ramadanfest mit deutschsprachiger Rahmung ausgerichtet.

Abgaben in Form von *zakāt*, *fiṭr* und *ṣadaqa* können ebenso in der Moschee verrichtet werden. *Zakāt* als jährliche Abgabe aus dem eigenen Vermögen ist legalistisch genau festgelegt als 1/40 des gesamten Vermögens, über das man ein Jahr verfügt hat, nach Abzug der Schulden. *Fiṭr* dagegen ist eine Abgabe, die an den Fastenmonat Ramadan gebunden ist und auch von Muslim*innen entrichtet werden soll, die sonst nicht als *zakāt*-pflichtig gelten. Der Begriff *ṣadaqa* entspricht dem deutschen Begriff Almosen und Spenden, die unabhängig vom eigenen Vermögen an jegliche Adressat*innen abgegeben werden können. Moscheen fungieren dabei als Vermittler normativ-autoritativer Aussagen darüber, warum die jeweilige Abgabe religiös notwendig ist, wie hoch die jeweiligen Mindestabgaben sein sollen und wer als Begünstigte ein *Recht* hat auf das von Muslim*innen zu entrichtende Zeichen der Solidarität mit der *Gemeinschaft* (wen immer die auch jeweils umfasst). Während der Vorstand der Altstadt-Moschee Informationen aus den Hilfsorganisationen *Hasene* und aus IGMG-Zentralabteilungen in Köln wie der *Irschad-Abteilung* verbreitet und diese dadurch als normativ gültige Vorstellungen zirkulieren, sind es in der Yunus-Emre-Moschee solche Informationen von DITIB in Deutschland und *Diyanet* in der Türkei.

Als Teil der sozialen Netzwerke fördern Moscheen Nachbarschaftspflege, Vergemeinschaftung der Menschen und Solidarität durch ihre religiösen Angebote und deren Inhalte einerseits sowie durch Gruppenbildung in Moscheen andererseits. Insbesondere Moschee- Gruppen in Sozialen Medien sind beliebte Mittel der Kommunikation. Speziell kann es in Moscheen einen Kern von Gemeindeangehörigen geben, die sich für Krankenbesuche, Kondolenzbesuche, ärztliche Begleitung und andere Hilfeleistungen wie für lokale Muslim*innen in Not bereit erklären. Daneben gibt es die organisierte Care-Tätigkeit wie z.B. in der Altstadt-Moschee die Kinderhilfe, die seit einigen Jahren auf Initiative von einzelnen Akteur*innen regelmäßig gestaltet wird. Als *ʿibāda* sehr hoch eingeschätzt, wird sie von allen Gruppen in der Moschee gleichermaßen unterstützt. Mit Kuchenverkauf in der Moschee und anderswo, mit Vorträgen und Video-Vorführungen wird auf den »Umgang des Islams« beispielsweise mit Waisen aufmerksam gemacht und für Waisenhäuser z.B. in Sierra Leone Spenden gesammelt.[198] Das Sammeln von Spenden für einen

197 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir gecesi*, 23.07.2014, Altstadt-Moschee.
198 Feldnotiz, Kinderhilfe, 12.2014 und 11.2015, Altstadt-Moschee.

guten Zweck gehört sowieso zum Repertoire von Moscheen.[199] Diese wohlfahrtlichen Tätigkeiten in Moschee haben eine hohe gemeinschaftsstiftende Wirkung auf das, wofür Islam jeweils steht und auf die Entwicklung eines muslimischen Selbst. Denn *Islam* wird in Moscheen eben nicht nur als eine formalistische bzw. ritualisierte Verrichtung von gottesdienstlichen Aktivitäten angesehen, vielmehr definiert sich islamisches Tun insbesondere über die wohlfahrtlichen Tätigkeiten für den Einzelnen in der muslimischen Gemeinschaft, sei sie lokal verankert oder als Teil der weltweiten Umma.

Als letzter Aspekt soll die in Moscheen beobachtete Geselligkeit genannt werden. Wie BEILSCHMIDT schon dargelegt hat, spielen informelle Zusammenkünfte, Gelegenheiten des gemeinsamen Kochens, Essens, Treffens und Austausches auch eine Rolle bei der Ausbildung des islamischen Wissens in Moscheen.[200] Sowohl die systematischen als auch die unsystematischen Wissensvermittlungen werden von informellen Interaktionen der Akteur*innen wie durch Begrüßungen, Verabschiedungen, Besprechungen, Essenszubereitungen und gemeinsames Essen begleitet. Hierbei kann beobachtet werden, wie eine *religiöse Sprache* das Handeln der Akteur*innen in der Gemeinschaft reguliert. Wohlbekannt sind Begrüßungsformeln und der Zusatz von *in šāʾa ʾllāh* (›so Gott will‹) für Zukünftiges bei Kommunikation in der deutschen Sprache. Weniger bekannt sind Praktiken wie das leise Aussprechen der *Basmala* vor dem Stillen eines Kindes, die Verabschiedung mit der Begrüßungsformel *selamun aleyküm* in der türkischen Sprache oder die redewendlichen guten Wünsche im Türkischen und Arabischen nach Handlungen, die von anderen als wertvoll angesehen werden.[201] Auch die Essenszubereitung für die Gemeinde beispielsweise bei *Lahmacun-Zusammenkünften* am Freitag oder die Vorbereitungen für die Moscheefeste können neben ihrem Output, nämlich dem Beitrag der kochenden Akteurinnen für die Moscheekasse, als islamische Praxis selbst gewertet werden. Denn die Akteur*innen betrachten ihren Beitrag für die Gemeinde und die gemeinschaftliche Handlung als Kern ihres islamischen Handelns.[202] Für die Produktion islamischen Wissens sind auch die geselligen Formen nach oder vor

---

199 In allen von mir untersuchten Moscheen wurde zu fast allen Gelegenheiten Spenden für die Moschee, für in Not geratene Muslim*innen oder für Hilfsleistungen größerer Organisationen gesammelt.

200 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 113; 136; 201-202 (für Feldbeispiel ebd.: 168.).

201 Zum Beispiel: türk. *diline sağlık* ›Gesundheit deiner Zunge‹ (nach einem Vortrag, einer Koranrezitation u.w.), türk. *elin dert görmesin* ›Mögen deine Hände kein Unheil/Pech erleben‹ u.w. nach einer handwerklichen oder hauswirtschaftlichen Tätigkeit, arab. *bāraka ʾllāhu fiki (fika)* ›Gottes Segen auf Dich‹ nach der Organisation eines Treffens u.w. Dabei ist klar, dass es sich um Gott handelt, an den sich die Wünsche wenden.

202 Feldnotiz, Vorbereitung für das Moscheefest, 22.04.2015, Altstadt-Moschee. Vgl. auch BEILSCHMIDT 2015, die dies in ihren untersuchten Moscheen genauso erlebt hat.

dem Freitagsgebet, religiösen Feiern, *sohbet*s oder während des Ramadans wichtig. Denn diese bieten die Zeit und den Raum, um sich auf die Feiern vorzubereiten oder sich nach dem Gehörten darüber auszutauschen. So wurde nach der religiösen Feier zum islamischen Neujahr in der Altstadt-Moschee anschließend die Gemeinde durch einen Gemeindevorstand bewirtet, was zu geselligem Austausch über die Predigt selbst und anderen Themen geführt hat. Hier konnten die Anwesenden, die zuvor gemeinsam gebetet und der Predigt zugehört haben, sich anschließend kennenlernen, nach Familienmitgliedern fragen und Neuigkeiten aus der muslimischen Community austauschen sowie Hilfen für schwierige persönliche Situationen von einzelnen Anwesenden anbieten. Insbesondere war spannend zu beobachten, wie sich die Anwesenden zunächst zaghaft, dann immer öfter zum islamischen Neujahr beglückwünscht haben – begleitet von schüchternem Lächeln –, und am Ende der Zusammenkunft jeder Anwesende sich mit »gutes neues Jahr« verabschiedet hat.[203] Beim gemeinsamen Aufräumen der Räume vor bzw. nach einer religiösen Feier konnte die Neuigkeit ausgetauscht werden, dass eine muslimische Familie, die wegen eines Krankenhausaufenthaltes aus einer anderen Stadt angereist war, Hilfe benötigt und sogleich wurden Krankenbesuche und Spendensammlung für die betroffene Familie organisiert.[204] In der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee gehört solch ein Austausch ganz dezidiert zu ihrem Gruppenauftrag und wird daher vor jeder Sitzung besprochen.[205] Auch über Soziale Medien werden Nachrichten, wer welche Hilfe benötigt und wer Hilfe in welcher Form leisten kann, verbreitet und sogleich aktiv angegangen. Wie die Bewirtung anderer Menschen kann gerade dieses inkorporierte Handeln als genuin islamisches Handeln des Einzelnen für Andere gewertet werden, weil sich darin Nachbarschaftspflege und -hilfe, Solidarität und die als wertvoll geltende *Anspruchsregelung* niederschlagen: So wie jeder Mensch Anspruch auf die Hilfe der (muslimischen) Gemeinschaft und auf Gastfreundschaft hat, hat jeder Muslim und jede Muslimin auch die ethische Pflicht, z.B. vom eigenen Vermögen, von der eigenen Zeit und vom eigenen Essen abzugeben. Schon in der türkischen Bezeichnung dieser Praxis (türk. *kul hakkı*) wird das zugrundeliegende Menschenbild deutlich: es ist nicht nur die Menschlichkeit (türk. *insanlık*) des Menschen, welches sein ethisches Verhalten bestimmt, vielmehr ist diese Praxis dadurch begründet, dass der Mensch Geschöpf Gottes (türk. *kul*) ist, der von Gott kommt und zu Gott zurückkehrt. Der Mensch verdankt Gott alles, was er hat, und hat daher eine ethische Verpflichtung, an allem, was Gott ihm gegeben hat, andere Menschen

---

203 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee: »Yeni yılınız kutlu olsun«.

204 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

205 Feldnotiz, Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

teilhaben zu lassen. Je größer eine Gemeinschaft in einer Zusammenkunft ist, umso mehr wird solch eine Handlung normleitend, da die Akteur*innen sich in der Ausübung dieses ethischen Grundsatzes verbal bestärken, aktivistisch vorangehen und andere nach ihrem möglichen Beitrag anfragen.[206] Die Verwendung von islamischen Wendungen wie »für Gottes Wohlgefallen« (türk. »*Allah rızası için*«), »religiöser Anspruch« (türk. »*kul hakkı*«) oder »das ist ein (vor Gott) gutes Werk« (türk. »*sevaptır*«) kann dabei normsetzend wirken. Dabei gibt es für diejenigen, die sich nicht beteiligen, auch keine direkten Sanktionen. Stattdessen wird darauf verwiesen, dass jeder selbst seinen Beitrag bestimmt: »Wieviel man vermag zu tun« (türk. »*Herkesin elinden geldiği kadar*«) oder »was dein Herz dir sagt« (türk. »*Gönlünden ne geçerse*«).[207] Gerade auch neu in die Moschee oder in Moscheegruppen gekommene Muslim*innen (insbesondere auch frisch zum Islam konvertierte Menschen) nehmen diese Angebote begeistert auf und werden so Teil der sich ad hoc bildenden Gemeinschaft.

Unsystematische Wissensvermittlung: Predigten (*ḫuṭba* und *waʿẓ*)

Die öffentlichen Diskussionen fokussieren insbesondere die Freitagspredigten (*ḫuṭba*, türk. *hutbe*),[208] da sie diese als Vehikel religiöser Einwirkung auf *einfache Gläubige* durch religiöse Experten ansehen und ihnen dadurch Bedeutung beimessen.[209] Dies soll gar nicht in Frage gestellt werden, wobei ich kritisiere, dass der Aspekt, wie die Einwirkung und die möglichen Wechselwirkungen zwischen Predigern und Rezipierenden geschehen, in der Regel vernachlässigt wird. Allerdings gibt es neben der Freitagspredigt noch weitere Formate der Wissensvermittlung in Moscheen, die nicht ignoriert werden dürfen: Oben wurde schon auf verschiedene Formate der expliziten Wissensvermittlung in Moscheen hingewiesen, zu denen Predigten (*waʿẓ*, türk. *vaaz*), Gesprächskreise (türk. *sohbet*), Zirkel, Koranschulen und Glaubenskurse, Vorträge und weiteres gehören. Zwar strukturieren Predigten (sowohl *ḫuṭba* als auch *waʿẓ*) das islamische Wissen mit, stellen aber keine direkte Unterrichtsform dar, die sich an die Adressaten systematisch wenden würde,

---

206 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

207 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Insbesondere eine Frau im mittleren Alter, Nilüfer, organisierte die Hilfe für eine auswärtige Familie, deren Kind in der Universitätsklinik untergebracht war, mit diesen Worten.

208 Umfassende Studien zu Freitagspredigten in Deutschland gibt es allerdings noch keine. Vgl. zu Themen des interreligiösen Dialogs in Freitagspredigten der Verbände VIKZ, DITIB und IGMG: Akca 2014. Vgl. zu *ḫuṭba* in der mittleren islamischen Periode bis 1500: Berkey 2001. In der Gegenwart: zur Türkei: Prätor 1985, Tröndle 2006, Gibbon 2008, Eslen-Ziya/Korkut 2015 und 2016, vgl. zum arabischen Raum: Mattes 2005. Vgl. zu weiteren Predigten im arabischen Raum: Antoun 1989.

209 Siehe z.B. Schreiber 2017, Ourghi 2016 und 2017.

vielmehr sind sie als Teil von religiösen Ritualen zu betrachten. Koranschulen, Glaubenskurse, *sohbet* und andere Formen des Unterrichts beinhalten zwar auch rituelle Aspekte, wenn z.B. mit Fürbitten die Sitzung eröffnet wird, dennoch sind diese Formen als systematisierte Weitergabe von islamischem Wissen wahrzunehmen.

Die Form, Sprache und der Inhalt der Predigten sind nur in ihrer äußeren Form formalisiert: Dabei wird ein bestimmtes Thema mithilfe islamischer Quellen wie Koran, Prophetentradition, Gelehrtenthesen und Sufi-Zitaten erläutert und mit alltagsbekannten Motiven (z.B. Redewendungen, Sprichwörter, Ereignisse) beispielhaft dargelegt. Inhaltlich ist eine große Themenbreite zu verzeichnen: Häufig nehmen Predigten Bezug auf kalendarische Ereignisse wie Ramadan-Beginn, Tag der offenen Moschee, Gesegnete Nächte u.w. Oft sprechen Predigten alltagsrelevante Themen wie das ›saubere‹ Erwirtschaften von Vermögen (*ḥalāl*, türk. *helal para*), Stärkung des Glaubens zur Überwindung seelischer Sorgen und/oder vernünftiges Handeln als islamischer Wert[210] an, wie auch allgemein sittliches Verhalten thematisiert wird. Es sticht hervor, dass das Bild einer idealen muslimischen Gemeinschaft als eine gerechte, sittliche und moralisch integre Gemeinschaft vor Gott gezeichnet wird, welche als Orientierung für das Handeln der Zuhörerschaft dienen soll. In einigen Predigten wird der Wahrheitsanspruch des Islams gegenüber anderen Religionen angeführt, wobei diese Nennung selten in Herabwürdigungen, Diskriminierungen oder direkten Überlegenheitsansprüchen gegenüber Angehörigen anderer Religionen mündet. Vielmehr geht es um die Sorge um das Seelenheil von Nicht-Muslim*innen, die der islamische Wahrheitsanspruch, die Schönheit und Gerechtigkeit des Islams retten könnte.[211] Häufig werden in Predigten Episoden aus dem Leben des Propheten, seiner Frauen, der Prophetengefährt*innen, der koranischen Propheten und muslimischer Persönlichkeiten wie Abū Ḥanīfa erzählt. Bei relevanten politischen Ereignissen werden auch diese thematisiert: Beispielsweise wird bei konflikthaften Entwicklungen in Palästina/Israel die Bedeutung Jerusalems für die islamische Religion herausgestellt oder beim Aufflammen kriegerischer Auseinandersetzungen im Nahen Osten der Einsatz kriegerischer Mittel im Kampf aus islamischer Perspektive dargelegt. Hierbei werden teilweise die Interessen imperialistischer Akteur*innen als dominantes westliches Handlungsmuster betont, und nicht selten wird die ökonomische, soziale und politische Lage im Nahen Osten verschwörungsmythisch interpretiert. Die Festtagspredigten zum Ramadan- oder Opferfest

---

210 Vernunft im Islam und die Bedeutung des Verständnisses des Korans spielt in recht vielen Predigten eine Rolle, ausdrücklich wurden sie eigens auch in *sohbet*s und in Predigten zu religiösen Feiern ausgeführt. Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee oder Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee. Siehe ausführlich Abschnitt IV.

211 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

thematisieren dagegen regelmäßig das friedliche Zusammenleben, den liebevollen Umgang des Propheten mit Kindern und/oder den Wert der Bildung allgemein für Muslim*innen.[212] Predigten auf religiösen Feiern greifen fast immer den Anlass der Feier auf.[213] Auf Trauungs- und Beschneidungsfesten, *ʿaqīqa*-Opferfesten[214], Totenwachen, auf Feierlichkeiten zu Hadsch- oder Umrafahrten und zu ähnlichen von privater Seite gewünschten und ausgerichteten Anlässen werden Predigten gehalten, die vor allem als Teil von Ritualpraxis zu denken sind, in denen Aussagen über Liebe, Nachbarschaftspflege, Solidarität, Wert der Familie, Gotteslohn oder Rückkehr des Menschen zu Gott getätigt werden.[215]

Predigten sind nicht nur als hierarchische Wissensvermittlung durch die jeweilige religiöse Autorität an die adressierten Gläubigen anzusehen, sondern als Aushandlungsprozesse zwischen diesen, da über Themenwünsche und Erwartungen,[216] Rezeption und das jeweilige positive oder negative Feedback das islamische Wissen in Predigten strukturiert wird. Eine Auseinandersetzung der Audienz mit den vermittelten Inhalten ist, wenn nicht gleich im Anschluss, so als zirkulierendes Wissen in der Moschee zu beobachten. Die Aushandlung von gültigem Wissen verläuft somit subtil, seltener kommt es zum konflikthaften Austausch zwischen Prediger*in und Zuhörerschaft, schon gar nicht, wenn die Predigt in eine religiöse Feier oder in das Freitagsgebet eingebettet ist. Die Diskussionen unter Besucher*innen sind insofern fruchtbarer, da hier Gleiche unter Gleichen diskutieren und dabei auf die religiösen Veranstaltungen der religiösen Expert*innen Bezug nehmen. Die Resonanzen des Publikums können auch direkt an Gebetsleiter

---

212 Feldnotizen, Ramadan- und Opferfeste 2014-2016, Altstadt-Moschee, Yunus-Emre-Moschee, Mevlana-Moschee.

213 Beispielsweise wurde Bereuen, Vergeben und Versöhnen aus islamischer Sicht in der Nacht der Vergebung thematisiert (Feldnotiz, *Laylat al-Barāʾa/Berat Kandili*, 01.06.2015, Yunus-Emre-Moschee). In der Predigt zum islamischen Neujahr ging es um die Auswanderung der muslimischen Gemeinschaft aus Mekka nach Medina (*hiǧra*, türk. *hicret*), der Bedeutung dieses Ereignisses für die Entwicklung der muslimischen Umma und – dies ist der politische Teil – um das Abwenden der türkischen Kultur von ihrer islamischen Vergangenheit durch die Übernahme der christlichen Zeitrechnung (Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee).

214 Das *ʿaqīqa*-Opferfest (türk. *akika*) wird als Segnungsfest von Neugeborenen von der Familie des Kindes ausgerichtet. Wie beim Opferfest auch, wird ein opferungsfähiges Tier geschlachtet und mit dessen Fleisch Freunde und Bekannte verköstigt. Das Fest findet häufig privat statt, aber wie auch bei anderen privaten Festen können die Moscheen als Orte hierfür genutzt werden.

215 Feldnotiz, Hadsch-Essen, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee. Zu Predigten (nicht *ḫuṭba*) in Moscheen in Deutschland gibt es noch kaum Untersuchungen. Zu ähnlichen Ergebnissen wie in dieser Studie kommt auch GORZEWSKI über DITIB: Vgl. GORZEWSKI 2015: 91.

216 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, zum Verhältnis von Männern und Frauen im Islam. Das Thema ist ausdrücklich von der Frauengruppe der Moscheen erwünscht worden.

und/oder Prediger*in gehen, indem z.B. Fragen gestellt und andere Meinungen ins Spiel gebracht werden. Dies passiert während der Freitagspredigten (*ḫuṭba*) durch deren formellen Status so gut wie nie, während der informellen Formate allerdings öfter. Auch Predigten während einer religiösen Feier wie an den Gesegneten Nächten oder vor den *Tarāwīḥ*-Gebeten erlauben aufgrund ihrer Einbettung in einen programmatischen Ablauf und der teilweisen audio(visuellen) Übertragung in den Frauenbereich kein direktes Feedback – von Männern wie Frauen gleichermaßen. Predigten vor einem mono-geschlechtlichen Publikum außerhalb eines feierlichen Rahmens, gerade auch innerhalb von *sohbet*-Veranstaltungen, weisen dagegen direkte Reaktionen des Publikums auf, die auch vehement zur Sprache gebracht werden und leidenschaftlich diskutiert werden können.[217] Diese Beobachtungen weisen auf den Trugschluss hin, den andere Beobachter*innen in Predigten in formalisierten, ritualisierten Abläufen hineinlesen, nämlich die unkritische Übernahme von Inhalten durch die Audienzen aufgrund der fehlenden direkten Reaktion. Vielmehr müssen sowohl die zeitlichen und räumlichen Umgebungen der jeweiligen Predigten wie auch ihre Einbettung in liturgische Abläufe als auch andere Formate mitberücksichtigt werden, um die Resonanzen der Predigten einordnen zu können.

Predigten als Teil der Ritualpraxis sprechen jenseits ihres kognitiven Gehalts religiöse Bedürfnisse der Akteur*innen an, die an der Gestaltung der Predigtpraxis heilsimmanent teilhaben: Die Praxis des Predigens ist zunächst hierarchisch zu verstehen: Durch den Sprechakt ist die von dem Prediger bzw. der Predigerin gehaltene Predigt (oder Rede, Vortrag) bestimmend für die Handlung, die aber mit bestimmten Körperhaltungen und Resonanzen des Publikums einhergeht, das Teil einer Heilshandlung wird und seinen Teil beisteuert: Die meisten Anwesenden nehmen im Sitzen auf dem Teppich eine gebückte Haltung ein, schauen während der Predigt oft auf einen Punkt, selten wandern ihre Augen im Raum. Das Reden während der Predigt wird durch Ermahnungen unterbunden und sanktioniert.[218] Wenn der Name des Propheten fällt, wird laut der Segensspruch auf den Propheten ausgesprochen (*taṣliya*) und Manche streichen oder legen ihre rechte Hand über ihr Herz. Am Ende jeder Predigt folgen – angekündigt durch eine veränderte Tonlage in der Stimme der Prediger*innen – die Fürbitten: Hierbei hält jeder Einzelne seine Hände nach innen geöffnet zwischen Bauch- und Brusthöhe vor sich. Nach jeder vorgebrachten Fürbitte erfolgt das halblaute Rufen von *āmīn*. Der Fürbitten-Teil endet mit der Aufforderung, die *al-Fātiḥa*-Sure zum Gedenken an die in der

---

217 Beispielsweise erregte die Ausführung einer Predigerin zum *unvernünftigen Volksglauben* leidenschaftlich vorgebrachte Publikumsreaktionen (Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee). Siehe Abschnitt IV.

218 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

Fürbitte bedachten Personen und Ereignisse aufzusagen. Jeder für sich spricht zunächst eine Varianz der *taṣliya* und dann die *al-Fātiḥa*-Sure – dabei werden in der Regel die ersten Worte der Verse halblaut besonders betont, dann erst leise für sich weitergesprochen. Man streicht sich anschließend mit beiden Händen über das Gesicht und beendet das Ritual mit *āmīn*-Sprechen. Dass die Predigt Teil des Rituals ist, merkt man auch daran, dass mit dem Über-das-Gesicht-Streichen ein Raunen durch den Raum geht und Gespräche zwischen Anwesenden beginnen. Mit diesem letzten Akt endet die Predigt, die für die Audienz über die verbalisierte Ermahnung oder Erbauungserzählung hinaus, heilsimmanente Komponenten aufweist.

Systematische Wissensvermittlung: Koranschule, *sohbet*, Unterricht und Vorträge

Neben der gemeinschaftlich eingeübten Religiosität und den Formen unsystematischer Wissensvermittlung findet die religiöse Sozialisation in systematisierten Unterrichtssequenzen in Moscheen in Deutschland ihren Niederschlag. Als Formate haben sich Koranschulen, *sohbet*s, Unterricht, Glaubenskurse und Vorträge eingebürgert.

Der Begriff Koranschule wird im Deutschen insbesondere für den Unterricht für Kinder verwendet. Im Türkischen existieren mehrere Begriffe, die dann auch inhaltliche Unterschiede aufnehmen: Koranunterricht (*Kur'an dersi*), Korankurs (*Kur'an kursu*), Koranalphabetisierung (*elif cüz* oder *elif ba*)[219], Religionsunterricht (*din dersi*), Koranrezitation (türk. *tecvid* < arab. *taǧwīd*), um nur einige Bezeichnungen zu nennen. Der Ausdruck *Religionsunterricht* wird in immer mehr Moscheen bevorzugt, sowohl um die negative Konnotation von *Koranschule* im Deutschen zu vermeiden als auch um den inhaltlichen und methodischen Wandel von der als üblich betrachteten Koranalphabetisierung und Memorierung zur verstehensorientierten Korankompetenz deutlich zu machen. Bisherige empirische Studien zu Koranschulen als Teil der Moscheeangebote identifizieren sehr häufig eine Didaktik des Memorierens, eine unhinterfragbare Vermittlung religiöser Wahrheiten, die Vermittlung herkunftskultureller Güter und einen Fokus auf die Koranlesefähigkeit.[220] Dabei verorten sie ihre Forschungsfragen in einem Spannungsfeld zwischen einer auf Verstehen und Reflektieren der Glaubensinhalte

---

219 *Elif Cüz* oder *alif ba/elif be* stehen für ›Fibel‹, benannt nach den ersten Buchstaben des arabischen Alphabets in türkischer Aussprache *elif* bzw. *elif be/alif ba*. *Cüz* ist die türkische Bezeichnung einer Lese-, Lehr- und/oder Lerneinheit.

220 Siehe Tosun 1993 (²2006), Aşıkoğlu 1993, Aslan 1998, Alacacioğlu 1999a, Ceylan 2008, Schneider 2010. Diese Aspekte werden auch in der in den 1980er und 1990er Jahren erschienenen Literatur über Koranschulen, die sich kaum bis gar nicht auf empirische Daten stützt, kritisiert: siehe z.B. Scheinhardt 1980, Ritsch 1987, Harwazinski 1994.

ausgerichteten und auf Nachahmung und Memorieren ausgerichteten Religionspädagogik. Letztere wird dabei als »islamisch« und »traditionell« bezeichnet, erstere als »europäisch« und »modern« eingerahmt.[221] Selbst wenn die Imame unterschiedlich typisiert werden könnten – als »neo-salafitisch«, »traditionell-konservativ«, »traditionell-defensiv« oder als »intellektuell-offensiv«[222] –, würde dies an der didaktisch-inhaltlichen Stagnation der Koranschulen nichts ändern.[223] Auch aus anderen empirischen Untersuchungen wird deutlich, dass Muslime und Musliminnen in Moscheekontexten die Reformierung von Koranschulen fordern.[224] In einigen Fällen, die aus qualitativen Studien aus der Religionssoziologie und Religionswissenschaft bekannt sind, spielen die Koranschulangebote der Moscheen überhaupt keine Rolle bei der religiösen Sozialisation und beim religiösem Wissenserwerb: Die interviewten oder schriftlich befragten Muslimin*innen weisen zwar ähnliche Vorstellungen über unzureichende Didaktik und Methodik in Koranschulen und Moscheen auf, kennen diese aber lediglich durch Hörensagen oder verbreitete Vorstellungen.[225] Dagegen beobachtet die Islamwissenschaftlerin Irka-Christin Mohr in Berlin eine vielfältige Koranschullandschaft, in der Unterrichtsformen, Qualifikationen der Imame als Lehrpersonen sowie inhaltliche Ausgestaltungen variieren können.[226] Aus den Interviewsequenzen aus der Studie des Theologen Ahmet Çekin über Imame in DITIB-Gemeinden schließe ich, dass Imame auch unkonventionelle Themen aufgreifen und sich auf die Bedürfnisse und Fragen der Schüler und Schülerinnen einlassen können.[227] Eine hegemoniale »Pädagogik der Unterwerfung« in Moscheen, in der Muslim*innen keinerlei Raum zum Nachfragen, Diskutieren und Reflektieren hätten,[228] ist aus den bisher vorliegenden *empirischen* Studien nur schwer so verallgemeinernd herauszulesen und bestätigt sich auch in dieser Studie nicht.

Sowohl die Koranschule für Kinder (Altersgruppe ca. 7/8 bis ca. 11/12 Jahre) als auch die Korankurse für Erwachsene stellen in bisherigen Studien das von Mus-

---

221 Siehe Alacacıoğlu 1999a: 257-265, siehe auch Ceylan 2008: 62-64.
222 Siehe detailliert zu den Fallbeispielen der Typologien: Ceylan 2010: 51-172.
223 Vgl. Ceylan 2008: 61-64.
224 Vgl. Frese 2002: 282-286, vgl. Yilgin 2007: 92-94, vgl. auch Özdil 2002.
225 Vgl. Frese 2002: 215-222; 282-286, vgl. Karakaşoğlu/Öztürk 2007: 168.
226 Vgl. Mohr 2006a: 47-51.
227 Vgl. Çekin 2004: 183-189.
228 Vgl. Ourghi 2016: 2: »Die Lehrer entwerfen in erster Linie einen synoptischen Katalog von Rechten und Vorschriften der verschiedenen sunnitischen Rechtsschulen und Glaubensgemeinschaften, die ohne Begründung zu akzeptieren sind. Es geht um die Unterwerfung und Bevormundung der Kinder. Diese sollen gar nicht erst in die Lage versetzt werden, ein kritisches Bewusstsein und eine eigene religiöse Identität zu entwickeln.« Vgl. auch Ourghi 2017: o.S.: »Die Predigten und der Koranunterricht sind eine Ansammlung von fertigen Antworten, die eine ständige Suche nach dem eigenen Ich in der Berührung mit dem Anderen verhindern wollen.«

limen und Musliminnen am meisten genutzte und nachgefragte Moscheeangebot dar, was sich mit meiner Beobachtung deckt.[229] Eine weiterführende Koranschule für Jugendliche (Altersgruppe ab 12/13) dagegen, in der aufbauend auf Koranlesefähigkeiten ein vertiefender Religionsunterricht angeboten wird, wird deutlich weniger frequentiert und nachgefragt. Während das Koranschulangebot für Erwachsene immer geschlechtlich getrennt gestaltet wird und auch die Leitung demselben Geschlecht angehört wie die Teilnehmenden, ist die Kinder-Koranschule entgegen der landläufigen Meinung nicht immer geschlechtlich getrennt. Durch die hohe Anzahl der Schüler*innen macht es durchaus Sinn, mehrere Kurse (mit verschiedenen Lehrenden) anzubieten, in denen dann auch sogleich auf Geschlechtertrennung geachtet wird wie z.B. in der Altstadt-Moschee oder im Kultur- und Bildungszentrum. Bei nur einem Lehrenden (meist der Imam) sind alle Schüler*innen ungeachtet ihres Geschlechtes in einem Kurs wie in der Yunus-Emre-Moschee oder in der Mimar-Sinan-Moschee. Auch der Umstand, dass in einer Moschee jeweils ein männlicher und ein weiblicher Lehrer unterrichten, bedeutet nicht, dass die Schüler*innen nach ihrem Geschlecht getrennt werden müssen: In der Yunus-Emre-Moschee richtet sich die Wahl der Lehrperson nach dem Kenntnisstand der Schüler*innen, d.h. alle Schüler*innen in der Koranalphabetisierung erhalten gemeinsam Unterricht vom Imam, während die Einheiten Koranrezitation und Koranexegese von der weiblichen Religionsbeauftragten – wiederum für alle Schüler*innen gemeinsam – erteilt werden.

Anhand meiner Unterrichtsbeobachtung habe ich eine Typologie erstellt, die die verschiedenen Ziele und dementsprechend die Methodik und Gestaltung der Koranschulen abbilden soll:[230]

In den Koranschulen des ersten Typs stehen Koranalphabetisierung, d.h. die Fähigkeit, den Koran im Original rezitieren zu können, das Memorieren wichtiger Koranverse und Fürbitten, die für das ritualisierte Gebet gebraucht werden, die Vermittlung der Grundlagen des Glaubens sowie das gemeinsame Einüben der Glaubenspraxis (z.B. mit einem gemeinsamen Mittagsgebet) im Vordergrund. Zudem gibt es noch Religionsunterricht, in denen Prophetengeschichten und Muḥammad-Biographie sowie Kenntnisse über Rechts- und theologische Schulen, die Pflichtenlehre und Glaubensartikel vermittelt werden. Die Kinder lernen hier auch die Grundlagen der Glaubenspraxis wie *ṣalāt* oder *ṣawm* kennen. Diese Beobachtungen decken sich mit den Richtlinien zu Korankursen, wie sie beispielsweise

229 Vgl. Şen/Sauer 2006: 14; 30-32. Die Korankurse für Kinder sind in den von mir aufgesuchten Moscheen sehr ausgelastet, während z.B. Freitagsgebete nicht in diesem Maße frequentiert werden.

230 Es handelt sich hierbei um eine heuristische Typologie und nicht um Typologien, wie sie in qualitativen Forschungen erstellt werden. Grundlage der Typen sind Kinder-Koranschulen und Erwachsenen-Korankurse in den untersuchten Moscheen der DITIB, der IGMG und des VIKZ.

durch die *Diyanet*-Behörde in der Türkei vertrieben werden.[231] Die Koranalphabetisierung und das Memorieren der Verse und Fürbitten in lateinischer/türkischer Umschrift verlaufen parallel. Je nachdem wie viele Schüler*innen und Lehrende zusammenkommen, können die Unterrichtsteile separat oder nebeneinander erteilt werden. Die angewandten Unterrichtsmethoden wie eigenständiges Lernen, Lernen und Wiederholen in Gruppen und Abfragen variieren nach den Kompetenzen der Lehrenden und dem Unterrichtsverhalten der Schüler*innen.[232] Das gemeinsame Lernen von Schüler*innen mit unterschiedlichen Lernniveaus führt dazu, dass sich die Schüler*innen gegenseitig abfragen, miteinander üben und sich Hilfestellung leisten können. Die Aussprache von religiösen Formeln wie beispielsweise von *taʿawwuḏ*, *Basmala* oder Koranversen und die Leseübungen spielen neben den Memoriertechniken eine wichtige Rolle, teilweise werden auch gemeinsam religiöse Hymnen gesungen. Die Bedeutung der Verse erfahren die Schüler*innen in der Regel nur durch eine oberflächliche Bedeutungswiedergabe, die aber selten eingeübt, erörtert und/oder abgefragt wird. In diesen Koranschulen manifestiert sich der Wunsch nach Erwerb von Koranrezitationsfähigkeiten, wie er von fast allen von mir befragten Eltern in Bezug auf ihre Kinder genannt worden ist.[233] Dagegen stehen Bedeutung und Verständnis der rezitierten Koranverse sowie Übersetzungsleistung ins Türkische, Alltagsarabische oder ins Deutsche nicht im Mittelpunkt des Unterrichtsgeschehens.[234] Dies ist beispielsweise in DITIB-Moscheen nach den Richtlinien der *Diyanet*-Behörde erst nach der Koranalphabetisierung vorgesehen[235], somit stellen sie Anfängerkurse dar. Allerdings stehen die dazugehörigen Fortgeschrittenenkurse zum einen nicht in derselben Breite zur Verfügung, zum anderen ist auch aufgrund von nicht kontinuierlicher Teilnahme der Schülerschaft, der wechselnden Lehrpersonen und dem gestiegenen Niveau des Unterrichts die Kontinuität von Fortgeschrittenenkursen nicht gewährleistet.

In der Koranschule des zweiten Typs ist die Ausbildung von Koranverstehkompetenzen das Ziel, damit die Schüler*innen verstehensorientiert religionskompe-

---

231 Vgl. Büyükdinç 2001: 26. Siehe auch DITIB-Nord 2010, Diyanet İşleri Başkanlığı 1993 und 2004. Ein undatierter Lehrplan mit dem Logo des *Diyanet İşleri Başkanlığı* befand sich während meiner Feldforschungszeit in den untersuchten DITIB-Moscheen in den Unterrichtsräumen, zugänglich für alle Interessierten. Ob diese allerdings jemals zu Rate gezogen wurden, entzieht sich meiner Kenntnis.

232 Allerdings waren nach meiner Beobachtung in den meisten Fällen die Lehrenden didaktisch nicht in der Lage, selbstständiges Lernen oder Gruppenarbeit zu koordinieren, so dass Langeweile, anderweitige Beschäftigung oder Disziplinlosigkeit die Kinder-Koranschulen dominierten. Hinzu kommt die freiwillige und unregelmäßige Teilnahme der Schüler*innen, womit die Unterrichtsgestaltung häufig den Charakter von ad hoc-Unterricht erhielt.

233 Siehe hierzu auch Abschnitt IV.

234 Dieses Thema wird in Abschnitt IV vertieft analysiert.

235 Vgl. Diyanet İşleri Başkanlığı 1993 und 2004.

tent und dialogfähig werden. Die auf Koranverstehkompetenzen ausgerichteten Kurse unterscheiden sich naturgemäß von denjenigen, in denen der Rezitation und dem Memorieren Bedeutung beigemessen wird. Hier erlernen die Schüler*innen zwar auch, den Koran zu lesen und korrekt zu rezitieren, aber erst wenn die Schüler*innen »am Koran« (türk. »*Kur'an'da*«) sind, sollen sie beginnen, Verse in korrekter arabischer Aussprache (und nicht nach lateinischer bzw. türkischer Umschrift) auswendig zu lernen und mithilfe der Expert*innen Wort für Wort zu verstehen.[236] Das Memorieren von ausgewählten Versen und Fürbitten läuft strikt auf dem Fundament des Verstehens ab, so dass diese zunächst in türkischer oder deutscher Bedeutung vermittelt werden, bevor sie auf Arabisch memoriert werden sollen. Die Koran-Alphabetisierung geht einher mit einer Grundvermittlung arabischer Grammatik, so dass die Schüler*innen anhand der koranischen Verse auch schon die grammatische Semantik lernen. Die Lehrenden argumentieren, dass bisher Kinder religiöse Merksätze auswendig lernen würden, ohne die theologische Dimension der Aussagen zu verstehen.[237] In diesem Typ dominiert die Anschauung, dass Memorieren und Verstehen zusammen erlernt werden soll. Wie in den Koranschulen des ersten Typs gibt es auch hier Religionsunterricht, in dem Prophetengeschichten und Muḥammad-Biographie, Kenntnisse über Rechts- und theologische Schulen, die Pflichtenlehre und Glaubensartikel sowie die Grundlagen der Glaubenspraxis vermittelt werden.

Sowohl in der bisherigen empirischen Forschung zu Koranschulen in Deutschland als auch von den Koranschullehrer*innen der verstehensorientierten Koranschulen in den untersuchten Moscheen wird der Unterricht mit Koranalphabetisierung und Memorieren wichtiger Verse und Fürbitten als üblich angesehen, was aber zu überwinden sei. Allerdings werden Kinder-Koranschulen des zweiten Typs von den Eltern nicht übermäßig nachgefragt, sogar aufgrund des fehlenden Memorierens der Koranverse, die für das Ritualgebet *ṣalāt* gebraucht werden, stark kritisiert. Im Gegensatz dazu waren die Koranschulen des ersten Typs häufig überfüllt, was den hegemonialen Status dieser Koranschulen offenbart. Wenn in einer von Gläubigen bevorzugten Moschee nur verstehensorientierte Koranschulen angeboten wurden, schickten einige Eltern ihre Kinder in andere Moscheen.[238] Interessanterweise handelte es sich dann um Kompaktkurse des Verbandes VIKZ, in denen neben der Koranalphabetisierung und korrekter Rezitation auch arabische Grammatik und Semantik, Bedeutung der wichtigsten Koranverse und Fürbitten, Themen wie Prophetenbiographie und/oder Grundlagen der Rechtsschulen und

---

236 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 14.12.2013, Yunus-Emre-Moschee.

237 Interview, Jussuf, Dezember 2006, Altstadt-Moschee.

238 Yilgin hat auch schon beobachtet, dass Eltern teilweise weitreichende Vorstellungen für den Koranschulunterricht hätten, dies auch an die Koranschulen kommunizierten und andere Koranschulen aufsuchen, wenn diese eher ihren Wünschen oder denen ihrer Kinder entsprechen. Vgl. Yilgin 2007: 85-94.

theologischen Schulen in aufeinanderfolgenden Anfänger- und Fortgeschrittenenkursen gelehrt werden. Diese Kurse finden zwar auch in Moscheen statt, wenn sie für die Unterbringung von Schüler*innen ausgestattet sind, wurden aber für diese Feldforschung aufgrund ihres Charakters als Ferien-Kurse mit häufig auswärtigen Schüler*innen nicht weiter untersucht. Auffallend war jedoch, dass von den Anbieter*innen dieser Kurse diese in der Regel nicht als verstehensorientierte Kurse angepriesen werden, so dass sie im Spannungsfeld zwischen Memorieren und Rezitieren auf der einen Seite und Verstehen und Reflektieren auf der anderen Seite nicht einseitig gegen die Methodik des Memorierens oder als Leuchttürme einer *modernen Religionspädagogik* in Stellung gebracht werden. Dass Eltern diese Kurse akzeptieren, lässt darauf schließen, dass es darum geht, wie die Koranschulen gepriesen werden und inwiefern die Träger bzw. Lehrenden Wünsche und Erwartungen in die Unterrichtsgestaltung aufnehmen, und nicht darum, dass die Eltern verstehensorientierten Unterricht per se ablehnen würden. Dieses Spannungsfeld steht daher im Zusammenhang mit den in Moscheen diskutierten Themen Vernunft, Nachahmung, Reflexion, Wissen, bewusste Religiosität und dem sozialen Sinn der jeweils bevorzugten Koranschule, welche in Abschnitt IV entsprechend vertieft analysiert werden.

Die Koranschule für Erwachsene ist in erster Linie ein Koranalphabetisierungskurs. Im zweiten Schritt geht es darum, dass die Teilnehmenden längere Koranverse memorieren und verstehen lernen, die sie zu bestimmten Gelegenheiten selber laut rezitieren können.[239] Die ausgewählten Suren bzw. Verse haben jeweils einen sozialen Wert: *Āmana ʾr-Rasūlu* (zwei Verse aus der zweiten Sure: 2/285-286) fungiert häufig als Tischgebet.[240] Der Thronvers (*Āyat al-Kursī*, türk. *Ayetel Kürsi*, 2/255) wird als wichtigster Vers zur Unglücksabwehr angesehen. Beliebt sind bei Gedenken an Lebensereignisse wie Geburt, Tod oder Krankheiten die Sure *Yāsīn* (Sure 36), gefolgt von *Tebareke-Amme*[241]. Auch die Suren *al-Fatḥ* (Sure 48) und *ar-Raḥmān* (Sure 55) sowie das auf Türkisch so genannte *Elif lam mim* (2/1-5) werden als zu rezitierende Koranverse in Koranrezitationskursen unterrichtet. Koranverstehkompetenzen richten sich an solche, die schon koranalphabetisiert sind und werden spezieller ausgebildet durch (1) *tafsīr*-Unterricht, in dem Methoden und Inhalte der Koranexegese vermittelt werden (türk. *tefsir kursu*), (2) *fiqh*-Unterricht, in dem relevante Themen aus dem Bereich des *fiqh* anhand von Rechtsgutachten (*fatwā*, türk. *fetva*) ausgeführt werden (türk. *fıkıh dersi*), (3) Hadith-Kurse, in denen die Grundlagen

239 Siehe hierzu Abschnitt IV.

240 Feldnotizen, unterschiedliche Gelegenheiten des gemeinsamen Essens in Moscheen (kein Iftar!).

241 *Tebareke* = die Sure *al-Mulk* (Sure 67) und *Amme* = die Sure *an-Nabaʾ* (Sure 78). Diese Suren sind im türkischsprachigen Bereich nicht unter ihren Surennamen bekannt, sondern unter den jeweils ersten Wörtern, mit denen die Suren anfangen.

der Hadithwissenschaften erläutert werden (türk. *hadis dersi*) oder (4) Glaubens-Kurse, in denen die Grundlagen des Glaubens und der Glaubenspraxis besprochen werden (türk. *İlmihal*). Teilweise werden diese Kurse auch einfach Unterricht (*dars*, türk. *ders*) genannt. Auf Deutsch werden die Koranalphabetisierungskurse *Koranunterricht* genannt, während vertiefende Themen im *Islamunterricht* behandelt werden. Es ist sowohl von den religiösen Expert*innen vor Ort als auch vom Interesse der Gemeindeangehörigen abhängig, inwiefern weitere koranrelevante Kurse in Moscheen stattfinden. Angebote zu *tafsīr* oder *fiqh* werden beispielsweise in der Yunus-Emre-Moschee kaum frequentiert, wenn es sich um eigenständige Angebote handelt, weshalb die religiösen Expert*innen hier *tafsīr*-Einheiten schon innerhalb der regulären Korankurse oder in *sohbet*s anbieten.

Eine solche Bandbreite an Angeboten bereitstellen zu können, bedeutet indes, über ehrenamtliches Personal und vernetzte religiöse Infrastruktur zu verfügen. Moscheen stehen insgesamt vor der Herausforderung, immer mehr Aufgaben bewältigen zu müssen wie zum Beispiel für die religiöse Bildung, für den seelischen Beistand der Gemeindeangehörigen, für die Geflüchtetenhilfe, für Integrationsarbeit, als städtische Ansprechpartner, für den interreligiösen Dialog, für die Öffentlichkeits- und Vernetzungsarbeit u.w. Die ehrenamtliche Struktur der Moscheearbeit auf der einen Seite[242] und dementsprechend die fehlenden finanziellen Ressourcen sowie zu wenig ausgebildetes Personal auf der anderen Seite erschweren die Regelmäßigkeit, die Fortdauer und die Nachhaltigkeit der oben ausgeführten Angebote. Insbesondere die Angebote für Frauen variieren, da selten Korankurse von männlichen Lehrern von Frauen der Gemeinden genutzt werden und insgesamt weniger Frauen als religiöse Expertinnen in Moscheen zur Verfügung stehen.[243] Insgesamt stellen die verschiedenen Angebote und inhaltlichen Gestaltungen eine Bandbreite von Koranschule dar, die in dieser Form bisher in empirischen Forschungen und in den öffentlichen Diskussionen kaum abgebildet wird, womit eine Bedeutungsreduzierung impliziert ist und mögliche Entwicklungen verdeckt bleiben.

In den letzten Jahrzehnten ist *sohbet* (›in angenehmer, positiver Atmosphäre geführter Dialog, Austausch‹) als eine populäre Form der religiösen Bildung in der Türkei aufgekommen bzw. neu vitalisiert worden. Es wird in Moscheen der Religionsbehörde *Diyanet* angeboten sowie außerhalb von Moscheen in informellen religiösen Gruppen. Auch wenn HART die *sohbet*s in der Türkei als »prayer events

242 Bis auf die Religionsbeauftragten in DITIB-Moscheen müssen sich die Akteur*innen in Moscheen finanziell selbst versorgen. Siehe hierzu Abschnitt II.

243 Daher werden häufig die Ehefrau des Imams oder besser gebildete andere Frauen in der Gemeinde für den Korankurs angefragt wie in der Altstadt-Moschee. Teilweise engagiert die Frauengruppe einer Moschee auf eigene Kosten für eine begrenzte Zeit eine religiöse Expertin wie in der Zentralmoschee in der Umgebung des Hauptfeldforschungsortes. Feldnotiz, Wettbewerb religiöses Wissen, 01.03.2014, Zentralmoschee.

that include sermons delivered by a religious leader, readings from the Koran, and ilahi [anthems], or hymns to Mohammed«[244] beschreibt, handelt es sich bei *sohbet*s, denen ich in der Türkei[245] und in Deutschland beiwohnte, weniger um »prayer events« als um Treffen von an religiösen Themen interessierten Gläubigen, in denen religiöse Inputvorträge, persönliche Fürbitten, Predigten, Koraninterpretationen und *İlmihal*-Inhalte sich abwechseln. Insbesondere sind *sohbet*s aber dadurch charakterisiert, dass das Publikum an die jeweiligen Leiter*innen Fragen stellen und diskutieren kann, was sie von Predigten in einem programmatischen Ablauf unterscheidet. Berkey gibt einen Einblick was *ṣuḥba* (türk. *sohbet* < arab. *ṣuḥba*)[246] in der mittleren Periode islamischer Geschichte bedeuten konnte: »As it is used in texts describing the transmission of knowledge in medieval Islam, suhba can indicate both the concepts of ›companionship‹ and ›discipleship‹, and thus presumed both an almost familial intimacy […], and also hierarchy, the hierarchy of age and status as well as expertise.«[247] Dieser Beschreibung von *sohbet*s als Formen, die Anhängerschaft, Kameradschaft und Hierarchien gleichermaßen abbilden, bin ich in verschiedenen Moscheen begegnet, wenn es darum ging, *sohbet*s bestimmter Leiter*innen zu frequentieren sowie eine spezielle Bindung zwischen Leiter*in und Teilnehmenden aufzubauen. In den letzten Dekaden ist *sohbet* als religiöse Bildungsform durch die *Nurcu*- sowie *Hizmet*-Bewegung in der Türkei populär geworden, in denen Texte der jeweiligen spirituellen Führer Said Nursi und Fethullah Gülen gelesen und interpretiert werden.[248] Dies weist auch auf die Stellung von *sohbet*s innerhalb der Ordensreligiosität hin, die hier aber nicht weiter vertieft wird.[249] *Sohbet*s kann man nahezu in allen (türkischdominierten) Moscheen in Deutschland finden, ohne Unterschied ihrer Zugehörigkeit zu einem islamischen Verband oder einer islamischen Bewegung. In bosnischdominierten Moscheen entspricht das Format *halka* dem türkischen *sohbet*.[250]

Als *sohbet*s deklarierte Veranstaltungen in Moscheen finden geschlechtlich getrennt statt, dabei unterscheiden sich *sohbet*s für Männer und diejenigen für Frauen durch ihre Länge und die gendermarkanten Inhalte: Männer-*sohbet*s gehen höchstens eine halbe Stunde, greifen das Verhalten von Männern gegenüber Frauen oder die Verantwortung von Männern für ihre Familien auf.

244 Hart 2009: 735.

245 Februar-April 2014 Istanbul, Kadıköy, verschiedene *sohbet*-Veranstaltungen in Moscheen der *Diyanet*.

246 Auf Arabisch wird dieser Begriff im Moscheekontext nicht gebraucht.

247 Berkey 2003: 225.

248 Die Konnotation der »familial intimacy« und »hierarchy« von *sohbet*s, die Berkey anspricht, kann insbesondere hier angetroffen werden. Vgl. hierzu Vicini 2014: 95-97.

249 Siehe hierzu Silverstein 2007: 42-44.

250 Informelles Gespräch mit dem ehemaligen Vorsitzenden einer bosnischen Gemeinde in Stuttgart, Mitte 2007.

Frauen-*sohbet*s dauern mindestens eine Stunde, eher länger, und thematisieren Themen wie islamische Kindererziehung,[251] Nachbarschaftspflege, Bekleidung und Sittlichkeitsaspekte[252]. Allgemeine Themen wie der Glaube an Engel, Stärkung des Glaubens, islamische Geschichte, die Bedeutung des Gebets oder der Wert von Vermögensabgaben werden sowohl in Männer- als auch in Frauen-*sohbet*s angeboten.

Die Sprache der *sohbet*s ist Türkisch und sie wenden sich an türkischsprachige Interessent*innen. Das gleiche Format auf Deutsch wird als Vortrag angekündigt. Deutschsprachige Vorträge werden anders als *sohbet*s für Frauen und Männer gleichermaßen angeboten (in der Regel mit Geschlechtertrennung). Einige dieser Referenten sind in der (muslimischen) Öffentlichkeit wohlbekannte Akteure aus dem islamischen Feld.[253]

Es gibt auch *Treffs* und *Gruppen* in Moscheen, die sich mit unterschiedlichen religiösen Formaten in den Räumen der Moscheen treffen, aber nicht von der Moscheeleitung initiiert oder Teil des Moscheemanagements sind. So gibt es auch in türkischdominierten Moscheen durchaus *bosnische*, *arabische*, *internationale*, *interkulturelle* und/oder *kenianische* Gruppen sowie unterschiedliche Jugendgruppen, explizit deutschsprachige Treffs, Hadsch-Treffen usw. In deren Sitzungen können die Übergänge zwischen den Formaten fließend sein, beispielsweise kann man sich zum gemeinsamen *ḏikr/taṣliya* treffen, denen dann Vorträge/Referate zu unterschiedlichen Themen der Glaubenspraxis und zu *kalām* vorausgehen oder folgen, und/oder es kann aus *tafsīr*-Büchern gelesen und diskutiert und/oder Koranrezitationspraxis eingeübt werden. Was die Gruppen und Treffs von den Zusammenkünften in anderen Formaten unterscheidet, ist die Regulierung der Teilnehmenden. Zwar sind diese Treffs auch als offene Angebote angekündigt, d.h. prinzipiell kann jede/r unangekündigt teilnehmen. Doch schon zu Beginn des Treffens stellen sich die Teilnehmenden gegenseitig persönlich vor und führen sich somit in die Gruppe ein. Vorstellungsrunden und eine damit einhergehende Aufnahme in die Gruppe habe ich nur in diesen Gruppentreffen und Treffs erlebt, auch wenn z.B. nach religiösen Feiern oder nach dem gemeinsamen Freitagsgebet in den Moscheen der Gemeinde eher unbekannte Gesichter willkommen geheißen und nach ihrer Person gefragt werden.

Stärker als bei Predigten und Gebetsgelegenheiten folgen die Kursveranstaltungen und Gruppen-Treffen in den Moscheen nicht einem Management von Leitung, Nachhaltigkeit, Kontrolle und Seminarstruktur. Der ehrenamtliche Charak-

---

251 Ankündigung: »Wie sollen wir unseren Kinder von Gott erzählen?« (»*Çocuklarımıza Allah'ı nasıl anlatmalıyız?*«), *sohbet*-Thema, Juni 2013, Yunus-Emre-Moschee.

252 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Vortrag/*Aşure*, 18.10.2015, Altstadt-Moschee.

253 So sprachen in den deutschsprachigen Vorträgen und zu Seminaren in der Altstadt-Moschee schon Ferid Heider (Berlin), Ali-Özgür Özdil (Hamburg), Imran Schröter (Karlsruhe) und Mohammed Naved Johari (Frankfurt a.M.).

ter der Moscheearbeit führt dazu, dass die Angebote der Moscheen von den Initiativen der Akteur*innen, die aktiv sind, abhängen und deren inhaltliche Gestaltung nicht immer mit den Moscheevorständen oder (Haupt-)Imamen abgesprochen, von ihnen überblickt werden oder von ihnen ausgehen. Bisher wurde in der Forschung dies lediglich für die Angebote von Frauen für Frauen festgehalten und als Kronzeuge einer frauendiskriminierenden oder nicht wertschätzenden religiösen Arbeit von Frauen durch die männlichen Moscheevorstände gewertet.[254] Tatsächlich kann dies aber verschiedene Formate ungeachtet des Gender-Aspekts betreffen und damit die Frage nach religiöser Autorität, ihren Legitimationswegen und der Kontrolle des in der Moschee ausgehandelten islamischen Wissens durch Moscheevorstände aufwerfen. Die autonome Situation führt dazu, dass in einem Format bestimmtes islamisches Wissen als wahr und gültig referiert wird, das in anderen Formaten derselben Moschee durchaus als ungültig oder falsch angesehen werden kann: Beispielsweise nahm während eines gemeinsamen Gesprächs in einem Gruppentreffen der interkulturellen Frauengemeinschaft jemand Bezug auf das Rippennarrativ von der Erschaffung der Frau und bezeichnete dies als falsches (nämlich biblisch-christliches) Wissen, was auf breite Zustimmung der Anwesenden stieß. Statt des Rippennarrativs gingen einige Teilnehmende auf koranische Bezugsstellen ein, in denen die Erschaffung des Menschen aus einem *nafs* (›Wesen‹) erzählt wird – ohne die betreffenden Koranverse zu nennen (4/1).[255] In einem anderen Format derselben Moschee erzählte die Referentin Melek, dass die Frau an eben der Stelle der Rippe, aus der die Frau dem Mann entwachsen sei, den Sitz der Barmherzigkeit, des Mitgefühls und der Liebe habe.[256] Vermutlich haben die beiden Veranstaltungen keinen Bezug aufeinander genommen. Doch ähnliche, nebeneinander existierende Wahrheitsdarstellungen und Legitimationen habe ich des Öfteren auch im Umgang mit Texten bestimmter Autor*innen oder in Bezug auf religiöse Handlungen erlebt. Damit zirkuliert in verschiedenen Formaten der Moschee unterschiedliches islamisches Wissen.

Der beschriebenen Autonomie der religiösen Akteur*innen und damit auch der Wahrung einer Pluralität von Autorität sowie gültigen/ungültigen islamischen Botschaften steht die zunehmende Intervention, Einmischung und Kontrolle durch Moscheevorstände, Regionalvorstände, Landesdelegationen, Bundesvorstände, binnenstaatliche und transnationale Strukturen gegenüber. Diese Entwicklungen stehen im Kontext einer Professionalisierung der Moscheearbeit, um zum einen

254 Vgl. Beilschmidt 2015: 137, vgl. auch Schmid/Akca/Barwig 2008: 250.

255 Feldnotiz, Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee (Thema der Woche: Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte, Referentin: Naima – wird in der Gruppe als Expertin wahrgenommen).

256 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee.

als Ansprechpartner der Staaten in deren jeweiligen religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen zu bestehen, zum anderen um den Bedürfnissen einer muslimischen Klientel besser begegnen zu können. Hierzu gehören Erwartungen, Ansprechpartner für den interreligiösen Dialog, Öffentlichkeitsarbeit, theologische, *seelsorgerische* und/oder religionspädagogische Expertisen, d.h. klare Formen religiöser Autorität auszubilden sowie Jugend- und Frauenarbeit zu koordinieren. Gleichzeitig müssen die islamischen Verbände als Träger von Moscheen transparente Inhalte und personelle Strukturen vorweisen, um (staatliche) Anerkennung zu erhalten. Die Ausbildung der differenzierten und transparenten Strukturen sowie die Ausgestaltung von weiteren religiösen Kompetenzfeldern stellen in den Anerkennungskämpfen wichtige Meilensteine dar. Verflechtungen mit deutschen, bundesrepublikanischen Stellen als auch Verbindungen zu beispielsweise türkischen, staatlichen Stellen führen somit zu ähnlichen Professionalisierungsmaßnahmen auf Seiten der Moscheeträger. Als Teil staatlichen Handelns evoziert Professionalisierung nämlich Beständigkeit, Nachhaltigkeit und Transparenz, die als Garantien für eine Anerkennung und staatliche Unterstützung gewertet werden. Wie der Islamwissenschaftler Andreas Gorzewski schreibt, seien bis Mitte 2014 durch Strukturveränderungen innerhalb von DITIB deren Ortsvereine stärker an die Kölner Zentrale angebunden worden: »Die Förderung der Frauen- und Jugendarbeit mag ein Anliegen vieler einzelner Moscheevereine gewesen sein, die Mittel zur bundesweiten Koordination und Durchsetzung der dafür nötigen Satzungsänderungen hat offenbar nur die Zentrale in Köln.«[257] In dieser Perspektive erscheinen die Strukturveränderungen bei DITIB als Mittel des Dachverbandes, »großen Einfluss […] auf die Arbeit der Ortsvereine«[258] auszuüben. Allerdings erbringt Gorzewski den empirischen Nachweis einer solchen Einflussnahme nicht. Wie ich vor Ort beobachtete, konnten zum einen über diese Struktur religiöse Dienste von lokalen Moscheen effizienter abgerufen werden, zum anderen waren es in lokalen Moscheen verankerte Akteur*innen, die an der Gestaltung der übergeordneten Ebenen mitgewirkt haben und somit die Strukturveränderungen auf den Landes- und Bundesebenen auch mittrugen. Das bedeutet nicht, dass es keinen »großen Einfluss« des Bundesverbandes auf die Ortsvereine gibt, lediglich soll auf die personelle Verflechtung von Ortsvereinen und übergeordneten Ebenen hingewiesen werden, ebenso auf die Effizienz religiöser Arbeit durch zentralistische Strukturen – nicht nur innerhalb der DITIB. In diesem Spannungsfeld im islamischen Feld beziehen Akteur*innen unterschiedliche Positionen – je nachdem welche Interessen, Erfahrungen, Wünsche, Haltungen und Ressourcen sie ausgebildet haben. Dies hat dann Auswirkungen auf die konkrete lokale Situation vor Ort: Sowohl die Autonomie der lokalen Akteur*innen als

257 Gorzewski 2015: 73.
258 Gorzewski 2015: 73.

auch die entsprechende Vielfalt in der Ausbildung religiöser Autorität durch die lokale Angebotsstruktur stehen durch die Professionalisierungsmaßnahmen unter Druck, die nicht einseitig als Einflussnahme der Bundesebenen gewertet werden sollten.

Das religiöse Kalenderjahr in den Moscheen

Das religiöse und soziale Leben in Moscheen ordnet sich nach Konjunkturen, die sowohl mit einem genuin islamischen Kalender zu tun haben (z.B. Ramadan, Gesegnete Nächte) als auch mit sozialen bzw. sozial-religiösen Aktivitäten im Stadtteil (wie Moscheefeste, Stadtteilfeste). Türkischdominierte Moscheen können zudem auch der Logik des nationalstaatlichen türkischen Festtagskalenders folgen. So gab es Veranstaltungen z.B. am *Fest der Republik*, 29. Oktober (1923, türk. *Cumhuriyet bayramı*) und am *Tag der Gefallenen* am 18. März (türk. *şehitler günü*) in Gedenken an die Schlacht an den Dardanellen (türk. *Çanakkale savaşı*, 1915), insbesondere im Jahr 2015 zum hundertjährigen Jahrestag der Schlacht. Der in der Öffentlichkeit bekannte *al-Quds-Tag* dagegen wird in keiner von mir besuchten Moschee begangen oder gedacht, auch unter arabischstämmigen Muslim*innen nicht.

Im islamischen Jahreskreis gibt es verschiedene Gedenk- und Feiertage, die als religiöse Anlässe zur expliziten Wissensvermittlung und zur Ausübung religiöser Feiern genutzt werden. Der soziale Effekt beim Begehen dieser Tage in Moscheen liegt konkret in seiner vergemeinschaftenden Wirkung, da dadurch einerseits Menschen aus den Communities Möglichkeiten der Geselligkeit erhalten, andererseits weitere Moscheeaktivitäten durch das Zusammenkommen von Menschen Auftrieb erhalten. Auf einer mentalen Ebene stellt das Begehen Verbindungen zu den gleichen Feiern weltweit und insbesondere in den Bezugsländern dar.

Genannt worden sind schon die wöchentlichen Freitagsgebete; nicht fehlen dürfen die Feiertagsgebete zum Abschluss des Ramadans (*ʿĪd al-Fiṭr*, türk. *Ramazan bayramı* ›Ramadanfest‹, auch *Şeker bayramı* ›Zuckerfest‹) und in Gedenken an Ibrāhīms/Abrahams Opfer (*ʿĪd al-Aḍḥā*, türk. *Kurban bayramı*, dt. *Opferfest*, vom 10. bis 13. *Ḏū l-Ḥiǧǧa*) sowie der Ramadan als Fastenmonat, welcher die Hauptsaison der Moscheen bildet. In der Feldforschungszeit fiel das Ende des Ramadans in die Sommerferienzeit und die Moscheen gingen nach dem Ramadan in die *Ferien*. Die erste moscheeliche Veranstaltung war dann wieder das Opferfest, das auf die Monate September-Oktober fiel und später in den Sommerferien lag. Damit avancierte das islamische Neujahr und der *ʿĀšūrāʾ*-Tag im Herbst zu sozial wichtigen Anlässen, damit sich Besucher*innen in den Moscheen mal wieder treffen konn-

ten.[259] Auf diesen Veranstaltungen konnte wiederum auf weitere Aktivitäten z.B. auf die »Kinderhilfe« (Mitte November-Dezember), auf den »Tag gegen Gewalt gegen Frauen« am 24. November sowie auf den Geburtstag des Propheten (*Mawlīd an-Nabī*, türk. *Mevlid Kandili*) vorbereitet und dafür geworben werden. Es ist eben auch die Variabilität des islamischen Kalenderjahres, das mit den in anderen Feldern üblichen Kalendern abgeglichen werden muss (Ferienkalender, Auftragskalender, Feiertagsregelungen, schulischer und städtischer Festkalender, türkischer Fest- und Gedenktagkalender u.w.), welche die Organisierung des Moscheelebens erheblich strukturiert.

Einen Stellenwert wie Festtage haben die oben schon erwähnten *Gesegneten Nächte*, die im Türkischen *Kandil geceleri* oder *mübarek geceler* (›gesegnete Nächte‹) genannt werden: Dazu gehören der Geburtstag des Propheten Muḥammads (*Mawlīd an-Nabī/Mevlid Kandili*, in der Nacht zum 12. *Rabīʿ al-awwal*), die Nacht der Himmelsreise des Propheten (*al-Miʿrāǧ*, türk. *Miraç Kandili*, in der Nacht zum 27. *Raǧab*), die Nacht der Wünsche (*Laylat ar-Raġāʾib*, türk. *Regaib Kandili*, in der Nacht des ersten Donnerstags auf den Freitag im Monat *Raǧab*[260]), die Herabsendung des ersten Verses des Korans (*Laylat al-Qadr*, türk. *Kadir Gecesi*, am 27. Ramadan) und die Nacht der Vergebung (*Laylat al-Barāʾa*, türk. *Berat Kandili*, in der Nacht zum 15. *Šaʿbān*). In den letzten zwei Dekaden hat sich im türkischen Einflussbereich außerdem die ›Woche der gesegneten Geburt‹ (türk. *kutlu doğum haftası*) als Innovation einer religiösen Feier etabliert, die im Zeitraum von Mitte März bis Mitte April begangen wird.[261]

Als sozio-politische Gedenktage können diejenigen Tage gezählt werden, deren ursprüngliche Motive nicht heilsimmanent waren wie die Begehung des *ʿĀšūrāʾ*-Tags am 10. *Muḥarram* im Gedenken an das Märtyrertum von *Ḥusayn* in der Stadt *Karbala*, die Begehung des islamischen Neujahres (türk. *Hicri Yılbaşı*) in der Nacht zum 01. *Muḥarram* oder der Einzug Muḥammads nach Mekka (türk. *Mekke'nin fethi*), welches in der Silvesternacht, also nach dem gregorianischen Sonnenkalender, begangen wird.[262] Der *ʿĀšūrāʾ*-Tag taucht in der Forschungsliteratur vor allem durch

259 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Vortrag/*Aşure*, 18.10.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Viele der Anwesenden sprachen über ihren Sommer, weil sie sich seit Sommerbeginn nicht mehr getroffen hatten.

260 Diese Tradition ist besonders in Sufi-geprägten Milieus verbreitet, die teilweise *Donnerstagabend-Gemeinschaften* genannt werden, wie auch schon der Zeitpunkt auf den als gesegnet angesehenen ›Vorabend des Freitags‹ (türk. *Cuma akşamı*) hinweist.

261 Der Geburtstag des Propheten wird auf den 20. April des gregorianischen Kalenders datiert, was in der Türkei das Ausgangsdatum der Feierlichkeiten darstellt.

262 In einigen Moscheen wird in der Silvesternacht als Gegenprogramm zu sonstigen Silvesterfeierlichkeiten des Einzugs nach Mekka gedacht, bisweilen auch dezidiert als »Alternativabend« beworben.

seine hohe Bedeutung im schiitischen und alevitischen Kontext als solcher Gedenktag auf, die sunnitischen Formen des Gedenkens sind eher unbekannt. Tatsächlich spielte in den untersuchten Moscheen in den Feierlichkeiten zum *ʿĀšūrāʾ*-Tag der historische Ursprung keine prominente Rolle. Zwar wurde der Märtyrer-Status *Ḥusayn*s thematisiert, doch sein Leiden und die Massaker in Karbala nicht vertieft. Auf allen drei *ʿĀšūrāʾ*-Feiern, die ich während der Feldforschung besucht habe, haben die Prediger*innen darauf aufmerksam gemacht, dass an diesem Tag nicht nur Muḥammads Enkel *Ḥusayn* zum Märtyrer wurde, sondern auch, dass an diesem Tag andere wichtige Ereignisse aus koranischer Zeit stattgefunden hätten. Erzählt wurde z.B. das Ende der Sintflut und die Befreiung von *Yūnus*/Jonas aus dem Bauch des Fisches an eben diesem Tag.[263] Damit erkennen die Akteur*innen im sunnitischen Bereich zwar den nachkoranischen, historischen Ursprung von *ʿĀšūrāʾ* mit dem Märtyrertum *Ḥusayn*s an, reihen diesen Gedenktag aber in eine Geschichte bedeutungsvoller Ereignisse für die Menschen ein, von denen der Koran berichtet.[264] Gläubige sprachen vor und am *ʿĀšūrāʾ*-Tag davon, dass das Haus/die Familie ein Jahr lang vor Schaden bewahrt werde und dass bestimmte Tätigkeiten an diesem Tag sehr segensreich seien (türk. *bereketli*): es handelte sich um Alltagspraxen wie Einkaufen, Verkaufen, Säen, Ernten, Kochen und Essens-Einladungen am *ʿĀšūrāʾ*-Tag. Im Fokus der *sohbet*s und Predigten zu *ʿĀšūrāʾ* stand insbesondere der Segen auf diesen Handlungen.[265] Eine selbst zubereitete Speise aus verschiedenen Zutaten wie Zucker, Nüsse, Bohnen, Kichererbsen, Trockenobst u.w. (türk. *aşure*) wird zum Abschluss der Veranstaltungen gereicht. Das Fasten an diesem Tag zusammen mit dem vorigen und nachfolgenden Tag wird ebenfalls als besonders segensreich angesehen. Mit den religiös-spirituellen Bedeutungen, die dieser Tag durch Fasten, gesegnetes Essen und allgemeine Segnungen erhält, und durch die historisierend-legendenhafte Einordnung des *ʿĀšūrāʾ*-Tages in eine islamische Heilsgeschichte wird der prominenten Stellung von *ʿĀšūrāʾ* im schiitischen und alevitischen Kontext eine sunnitische Bedeutung zugewiesen. Gleichzeitig ist sicher davon auszugehen, dass *ʿĀšūrāʾ*-Praxen wie der *gesegnete Einkauf* auf diesen Tag verdichtet werden, eben weil der Tag schon als historischer Tag in anderen Kontexten gedacht wird.

---

263 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Vortrag/*sohbet*, 18.10.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Tag, weibliche Hoca, 03.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Tag, 03.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum.

264 Dabei ist mir unklar geblieben, inwiefern die positiven Erzählungen wie das Ende der Sintflut mit dem Abschlachten von *Ḥusayn* verbunden werden. Vgl. hierzu Schimmel 2014: 38.

265 Feldnotiz, *sohbet* zum *ʿĀšūrāʾ*-Tag/*Aşure*, 18.10.2015, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Kinderhort/*Yuva* am *ʿĀšūrāʾ*-Tag/*Aşure*, 03.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum, Gespräch mit den weiblichen Hocas sowie Frauen und Männern, die vom Einkauf kamen und gerade in der Moschee pausierten. Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee. Vgl. auch Schimmel 2014: 38-39.

Zu all diesen Gelegenheiten bieten die Moscheen diverse Veranstaltungen an. Meist beginnen sie mit dem gemeinschaftlichen Nachtgebet bzw. Abendgebet (je nachdem in welche Jahreszeit der Tag fällt), dem ein *sohbet*, ein Vortrag oder eine Predigt folgt. Teilweise tragen Kinder aus der Gemeinde Gedichte, Lieder oder Geschichten vor. Wenn die Tage auf einen Freitag oder auf das Wochenende fallen, sind die Moscheen gut bis sehr gut besucht. Die Menschen an den jeweiligen Abenden setzten sich für das Gelingen dieser Feiern ein, bereiteten sie intensiv vor und begingen den Abend leidenschaftlich.

Diese genannten Veranstaltungen im islamischen Jahreskreis können der Kategorie religiös-spiritueller Erbauung zugerechnet werden. Die Moschee kann aber auch für private Feiern genutzt werden: Trauungs-, Beschneidungs- und Namensgebungsfeste, Totenwachen, Totengebete, Verabschiedung und Begrüßung der Umra- und Hadsch-Pilger*innen aus der Gemeinde sowie von Gemeindemitgliedern gewünschte Feiern bei Lebensereignissen wie Geburt (*ʿaqīqa*-Opfer), Tod, Todestag, Trauung, Schuljahresbeginn, neues Haus, neue Arbeit, Rentenbeginn, Studium, Hadsch-Fahrt u.w. Des Weiteren haben sich auch Veranstaltungen im deutschen Kontext etabliert, die als Einpassung sozialer und religiöser Aktivitäten in den Moscheen durch den deutschen Feiertagskalender analysiert werden können. Die *Festsaison* in Moscheen begann in den Jahren der Feldforschung etwa im März und dauerte bis zum Beginn des Ramadans an. Dabei werden die Oster- und Pfingstfeiertage, der 01. Mai, die beiden langen Wochenenden von Christi Himmelfahrt und Fronleichnam genutzt, um Kirmesse, Tag der offenen Türen und/oder Frühjahrsfeste auszurichten und/oder an Stadtteilfesten mit einem eigenen Stand mitzuwirken. Am Feldforschungsort hat sich nur zur Koordination dieser Fest-Tage das ›Bündnis der türkischen Vereine und Moscheen‹ (*Türk dernekleri ve camiileri birliği*) gegründet, das sich alle drei Monate trifft, um diesbezügliche Absprachen zu treffen, damit die (zahlenden) Festgänger*innen auf alle Moscheefeste gehen können.[266] Mit Beginn des Ramadans endet die *Festsaison* und wird erst mit den gesetzlichen Feiertagen am 03. Oktober und 01. November wieder aufgenommen. Während der kalten Jahreszeit stehen wenig genuin islamische Feiertage oder Gedenktage an, so dienen Moscheefeste dazu, die Menschen an Angebote der Moschee heranzuführen. In den Wintermonaten richten die Moscheen hierzu jeweils ein Moscheefest aus, das unter dem Motto eines Gerichts steht: »Sardellen-Fest« (türk. »*Hamsi-şöleni*«)[267], »Frikadellen-Fest« (türk. »*Köfte-şenliği*«) oder »Hausmannskost-Fest« (türk. »*ev yemekleri şenliği*«).

266 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Kirmes, 30.05.2014, Kultur- und Bildungszentrum. Interview, Ekrem, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

267 *Hamsi* sind Fische aus der Familie der Sardellen aus dem Schwarzen Meer und der Inbegriff der Schwarzmeer-Küche, die in den Wintermonaten Saison haben und in einer typischen Zubereitungsform (*hamsi tava*) gereicht werden.

Die Moscheefeste sichern die finanzielle Ausstattung der Moscheen, die durch den Verkauf von Speisen ihre Kassen auffüllen. Der Vergemeinschaftungseffekt der Moscheefeste soll aber hier im Vordergrund stehen: Dieser Effekt entsteht sowohl innerhalb der muslimischen Community als auch in der öffentlichen Wahrnehmung der Moscheen im Stadtgeschehen, insbesondere wenn sie in Stadtteilfeste miteinbezogen werden. Dann spielt auch die Öffentlichkeitsarbeit eine große Rolle: Neben den Speise-Angeboten werden auch Moscheeführungen für deutschsprachige Nicht-Muslim*innen angeboten oder Podiumsdiskussionen über Reizthemen (Frauen, Gewalt oder Gehört der Islam zu Deutschland?) veranstaltet. Für die muslimische Klientel gibt es einen Markt für religiös nutzbare Materialien wie Ramadankalender, Kleidung, Gebetsteppiche, Bücher sowie andere Accessoires, womit Konsum-Bedürfnisse mitbedient werden können. Manchmal gibt es dazu noch kulturelle Angebote wie Theaterstücke, Workshops zur *Ebru*-Malerei (Marmorieren) u.a. Insbesondere führen Moscheefeste aber innerhalb der muslimischen Community zu Vergemeinschaftungen: Die letzten Kirmesse vor Ramadan-Beginn werden von den Moscheen genutzt, um intensiv die Menschen auf die bevorstehende Ramadan-Zeit vorzubereiten: So werden auf den Festen Iftar-Listen fertiggestellt, auf die Abgabe der *ṣadaqa al-fiṭr* und *zakāt* hingewiesen sowie auf Angebote der Moschee im Ramadan aufmerksam gemacht: Jede/r ist eingeladen, im Ramadan ein öffentliches Iftar-Essen in der Moschee zu spenden. Es war Mahmut, Imam der Yunus-Emre-Moschee, der eine solche Liste führte und teilweise einzelne Personen direkt darauf ansprach.[268] Sein Slogan lautete 2014: »Wenn man ein Iftar spendet, ist das wie ein Tag fasten.« So sollten sicherlich diejenigen angesprochen werden, die nicht selber (durch-)fasten können, aber mit der legalistischen Kompensationsregel am Segen des Ramadans teilhaben können.[269]

Noch wichtiger scheint mir der pädagogische Effekt, den ich z.B. auf dem Stadtteilfest der Altstadt-Moschee beobachtet habe: Ebenfalls eine Woche vor Ramadan-Beginn trat eine niederländische Theatergruppe »Hacivat und Karagöz«[270] auf, die in ihren türkischsprachigen Sketchen immer wieder die Zuschauer an die Spiritualität, die Pflichten und das Gemeinschaftsgefühl des Ramadans erinnern sollte:

---

268 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

269 Nach legalistischer Regelung kann ein nicht-gefasteter Tag durch die Speisung eines Menschen kompensiert werden.

270 *Hacivat* und *Karagöz* sind die Hauptfiguren des osmanischen Schattentheaters, das heute als Geschichten, Schattentheater, Personentheater und auch als Figurentheater für Kinder aufgeführt bzw. als Bücher verlegt wird. *Hacivat* ist dabei ein etwas gelehriger Mann, der fleißig, neunmalklug, eloquent, auch etwas arrogant oder vertrauensselig erscheint. *Karagöz* dagegen ist ein Tollpatsch, faul, naiv, freundlich, hilfsbereit und mit gesundem Menschenverstand ausgestattet.

> Hacivat (H) trifft Karagöz (K) nach langer Zeit und unterhält sich mit ihm:
> H: »Wo warst du, mein lieber Freund?«
> K: »Zuhause.«
> H: »Was machst du zuhause?«
> K: »Ich schaue Serien im Fernsehen an.«
>
> [Nun spricht Karagöz über prominente Serien, die die Zuschauer*innen selbst kennen, da sie zu den Serien-Zitaten schmunzeln, lachen oder rufen.]
>
> H: »Ja, kommst du denn mal nicht raus?«
> K: »Wohin?«
> H: »Na, unter Menschen, unter Leute! Jetzt kommt doch der Ramadan. Geh doch mal zum Freitagsgebet, mische dich unter die Gemeinde, rapple dich auf!«[271]

Dieser Sketch zeigt deutlich die pädagogische Mission der Veranstalter von Moscheefesten: Sie nehmen die Besucher*innen der Feste als Teil der potentiellen Moscheegemeinde wahr und inszenieren die Moschee selbst als einen öffentlichen Ort der Begegnung. Auch umgekehrt fühlen sich muslimische Besucher*innen von der Moschee angesprochen, auch wenn sie sonst die Moscheen nicht zu *ʿibāda*-Zwecken aufsuchen: Ein Mann erzählte, dass er die Feste wegen des Angebots für Kinder aufsuche, eine Frau fand das teilweise türkischsprachige Programm ansprechend, eine andere Besuchergruppe kam von auswärts, nur um die Vielfalt der (türkischen) Speisen zu genießen, die sie an ihrem Wohnort nicht bekomme. Akteur*innen in Moscheen bemühen sich indes, die Besucher*innen auch für die Moschee und die religiöse Arbeit in der Moschee zu gewinnen: Als Mahmut, der Imam der Yunus-Emre-Moschee, zu einem Gebet während eines Moscheefestes rief, versammelten sich gerade mal ein Dutzend Menschen im Gebetssaal. Der Imam schaute missbilligend aus dem Fenster im 1.OG und rief die Festbesucher*innen zum Gebet, allerdings fühlten sich nur Vorstandsmitglieder bemüßigt, sich von ihren Gesprächspartner*innen zu verabschieden und in den Gebetssaal zu eilen.[272] Moscheefeste wirken demnach als ein öffentlicher Ort, um die *Community* anzusprechen, sich bekannt zu machen oder zu religiösen Angeboten einzuladen, da zu den Festen auch Menschen kommen, die sonst die Moscheen eher nicht aufsuchen. Doch während Funktionsträger*innen in den Moscheen Moscheefeste wie auch dezidiert religiöse Veranstaltungen als Möglichkeit der religiösen Erbauung nutzen können, bieten diese Veranstaltungen ein Forum für einander nicht näher bekannte Menschen, in

271 Feldnotiz, Stadtteilfest, 21.06.2014, Altstadt-Moschee.
272 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

einen Austausch über verschiedene Themen, so auch religiöse Fragen zu kommen, in dem unterschiedliche Haltungen, Vorstellungen und Argumente ausgetauscht werden können: Auf dem Stadtteilfest der Altstadt-Moschee – eine Woche vor Beginn des Ramadans – bemerkte eine Frau, dass man sich schon mal mäßigen könne mit dem Essen, um sich auf den Ramadan vorzubereiten.[273] Sie nahm sich wenig auf ihren Teller und es entwickelte sich ein lebhaftes Tischgespräch über den Sinn des Fastens und den gepflegten Umgang mit Essen.

Als letztes möchte ich zwei Tage besonders herausgreifen, um anhand von deutschen Feiertagen deren Einfluss auf die Moscheen zu beleuchten: Den deutschen Nationalfeiertag am dritten Oktober und Karfreitag:

Der Karfreitag ist ein arbeitsfreier Feiertag: So ist der Karfreitag derjenige Freitag, an dem die meisten Muslim*innen die Freitagsgebete besuchen können. Mir scheint, dass an keinem anderen Freitag so viele Männer (und auch Frauen) zugegen sind. Wenn der 1. Mai oder Weihnachten o.ä. auf einen Freitag fallen, ist das Gebet auch ähnlich gut besucht, aber der Karfreitag fällt eben immer auf einen Freitag.[274] Die Predigt am Karfreitag ist daher auf eine große Menschenmenge ausgerichtet, wie an den Feiertagen zum Ramadan- und Opferfest. In fast allen Moscheen werden an Karfreitagen Predigten zu Liebe, Barmherzigkeit, Vergebung, Gemeinschaft und Solidarität gehalten,[275] Spendendosen gereicht und auf die kommende Festsaison aufmerksam gemacht. Teilweise wird sogar Essen für die Anwesenden gespendet. Während an anderen Freitagen kurz nach dem Freitagsgebet die Gemeinde auseinandergeht, bleiben an Karfreitagen die Anwesenden über den ganzen Nachmittag hinweg in bzw. vor der Moschee. Dadurch ist der eigentlich christliche Gedenktag zu einem mittlerweile hochbesuchten Freitag geworden, was die Verantwortlichen in den Moscheen auch rege nutzen.

Der dritte Oktober ist schon länger bundesweit *Tag der offenen Moschee* (TOM), an dem so gut wie alle Moscheevereinigungen teilnehmen. Kritiker*innen sehen darin eine unzulässige Vereinnahmung des deutschen Nationalfeiertags und schreiben den Moscheen dadurch eine segregative, antideutsche Haltung zu.[276] In Moscheen wird der TOM am Tag der deutschen Einheit teilweise programmatisch wahrgenommen: Der Tag der deutschen Einheit sollte als Aufforderung und Bekenntnis zur nationalen Einheit verstanden und gelebt werden und daher sei ein TOM gerade an diesem nationalen Gedenk- und Feiertag ein Zeichen, um *Einheit* in der Gesamtgesellschaft über den engen ethnisch-nationalen Rahmen hinaus zu denken und zu stiften. Im Selbstverständnis Vieler der Generationen unter 40 Jah-

273 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee.

274 Vgl. auch Ceylan 2014: 259-260.

275 Feldnotizen, Yunus-Emre-Moschee, Altstadt-Moschee, Mevlana-Moschee zu den Festgebeten und Freitagsgebet an einem Karfreitag 2013-2016.

276 Beispielsweise Seyran Ateş auf Domradio.de vom 03.10.2019: »Ich halte das für eine verlogene Kampagne«.

ren, sind Moscheen und Muslim*innen integraler Teil der deutschen Nation, die dies dadurch zum Ausdruck bringen wollen und eben keine segregative Haltung eines TOMs am dritten Oktober sehen. Aber auch das Teilhaben an einem bundesweiten Aktionstag, der immer am selben Tag stattfindet, und daher mittlerweile traditionalen Charakter aufweist, wird von Ausrichter*innen des TOM als identitätsstiftend wahrgenommen, was durch das Einheitsmotiv des Nationalfeiertages unterstrichen wird. Den TOM richten die meisten Moscheevereinigungen gleich welcher Ausrichtung und Profilsetzung aus und stehen dadurch ideell miteinander in Verbindung. Zuallererst im Rahmen einer Öffentlichkeitsarbeit in den 1990er Jahren entstanden, wird der TOM auch weiterhin genutzt, um Aufklärung über den Islam zu betreiben und/oder um Kontakte zur Zivilgesellschaft aufzubauen oder zu intensivieren. Hierfür werden teilweise gezielt Vertreter*innen der Stadt eingeladen (Stadträte, Mitglieder von Ausschüssen, Mitarbeiter*innen von Ämtern und Behörden, neu eingesetzte Dialogbeauftragte der Kirchen, Religionslehrer*innen, Vertreter der Integrationsbranche mit Kampagnen zur Förderung von Integration aus Handwerk und Industrie u.w.). Mit Informationen aus den Moscheegruppen, zum Islam, zum Trägerverband und/oder zu Integration und Dialog wird somit eine umfassende Öffentlichkeitsarbeit betrieben. Einige Engagierte nutzen den TOM auch, um zum Islam einzuladen. Der TOM ist eine überaus interessante Show-Veranstaltung: TOM bedeutet für die Moscheen, sich von ihrer besten Seite zu zeigen, d.h. türkische, arabische, respektive muslimische Gastfreundschaft gegenüber den nichtmuslimischen Gästen anzubieten. Der Tag ist gut vorbereitet und häufig von der Moschee-Jugendgruppe verantwortet: Junge Gemeindeangehörige mit sehr guten Deutschkenntnissen führen die Besucher*innen quirlig durch die Moscheeräume und zeigen selbst vorbereitete Power-Point-Vorträge, Kurzfilme und Kollagen. Ein Querschnitt durch die gesamte Gemeinde ist anwesend: Ältere Frauen und Männer, die erzählen, wie sie die Moschee in Eigenarbeit aufgebaut haben und junge mehrsprachige Muslim*innen, die in der Regel mehr schlecht als recht religiös relevante Inhalte aus dem Türkischen oder Arabischen zu übersetzen versuchen. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

> Besucher*innen: »Sind Sie eigentlich schiitisch?«
> Dolmetscher zum Imam: »Sie fragen, ob wir schiitisch sind.«
> Imam: »Was? Schii? Was?«
> Dolmetscher: »Ich mein‹, also, na, wie die Iraner.«
> Imam: »Ach so. Nein, wir sind Sunniten.«
> Der Dolmetscher wendet sich an die Besucher*innen: »Nein, wir sind Sünniten.«[277]

277 Gespräch im Original: Besucher*innen: »Sind Sie eigentlich schiitisch?« – Dolmetscher [D]: »*Schiitisch* miyiz diye soruyor.« [*Kursiv* ist im Original auch Deutsch, Anm. AAA] – Imam: »Ne?

Solche Beispiele weisen zum einen auf den Bedarf an deutschsprachigen Expert*innen und zum anderen auf die religiöse Sprachlosigkeit auch von mehrsprachigen Gläubigen hin. In Moscheen mit deutschsprachigen religiösen Expert*innen fallen solche Herausforderungen indes nicht auf.[278]

şiit ne?« – D: »Hani şey, İranlılar var ya« – Imam: »Ha, şii. Yok, biz sünniyiz.« – D wendet sich an die Besucher: »Nein, wir sind *Sünniten*.« Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012 Yunus-Emre-Moschee, Gespräch zwischen Imam und einem deutschsprachigen Ehepaar; als Dolmetscher fungierte ein Gemeindemitglied, der als Ingenieur arbeitet.

278 Vgl. zu diesen Herausforderungen auch SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 265-268.

II. Moscheen im islamischen Feld in Deutschland

Die bisherige Beschreibung, wie in Moscheen islamisches Wissen identifiziert werden kann, verweist auf die Stellung der Akteur*innen, die an den Aushandlungsprozessen von islamischem Wissen in Moscheen beteiligt sind: Moscheebesucher*innen, Gemeindegänger*innen und Vereinsmitglieder, Expert*innen und Funktionsträger*innen als religiöse Akteur*innen zu betrachten, bedeutet, zum einen ihren Positionen im Moscheegefüge nachzugehen und zum anderen autoritätsgenerierende Positionen im islamischen Feld herauszuarbeiten. Die in diesem Abschnitt dargelegten Ausführungen und Überlegungen beziehen sich auf die sozialtheoretische Konzeption dieser Studie, die mit den Feldbeobachtungen analytisch ins Gespräch gebracht wird. Es wird daher in Kapitel 1 konkretisiert, wie die habituellen Dispositionen das Denken, Wahrnehmen und Handeln der Akteur*innen strukturieren und diese befähigen, in speziellen sozialen Feldern wie dem islamischen Feld zu handeln. Es wird dargelegt, wie ein solches soziales Feld als ein durch Praktiken und Praxen einerseits und durch die objektiven Strukturen andererseits sowie durch das Verhältnis der Positionen der Akteur*innen im Feld zueinander und das Verhältnis des spezifischen Feldes zu anderen Feldern konstituierter Raum zu verstehen ist, der durch die ihm eigene Logik existiert. Dabei wird das islamische Feld als ein Kampffeld aufgefasst, in dem um Erhalt oder Veränderung der jeweiligen Kräfteverhältnisse im Feld gerungen wird und in dem die von den Akteur*innen in der jeweiligen Relation zueinander entwickelten ökonomischen, sozialen, kulturellen und religiösen Ressourcen, respektive Kapitalsorten bestimmend werden. Es wird diskutiert werden, wie die Mechanismen der Legitimierung und Autorisierung von islamischem Wissen mit den Kapitalsorten verflochten sind, die den Akteur*innen zur Verfügung stehen und die Positionen der Akteur*innen in diesem Feld prägen. Schließlich wird argumentiert, dass spezifische Kapitalsorten als Verhandlungsobjekte islamischen Wissens die Aushandlungsprozesse kanalisieren. Im zweiten Kapitel wird anhand der lokalen Moscheen am Hauptfeldforschungsort die Genese und Entwicklung des islamischen Feldes in Deutschland mit seinen Bezugspunkten und Kämpfen beschrieben und analysiert. Es wird aufgezeigt, dass der Türkei-Bezug für die diskursive Entwicklung des islamischen Feldes nicht nur in der Anfangszeit

bestimmend war, sondern auch nach Beginn deutsch-staatlicher Interventionen in den 2000er Jahren bis in die heutige Zeit als wirkmächtiger Faktor seine Bedeutung beibehalten hat. Die zunehmende Verflechtung des islamischen Feldes mit dem politischen Feld in Deutschland sowie mit anderen gesellschaftlichen und staatlichen Akteur*innen wird gleichfalls anhand der lokalen Entwicklungen analysiert. Insbesondere wird dargelegt, wie Dialog und das Integrationsparadigma neue Kapitalsorten im Feld generieren, die die Autoritätsstrukturen im islamischen Feld verändern. Im dritten Kapitel wird schließlich der Begriff der *religiösen Akteur*innen* in Verbindung mit den Akteurs-Konzeptionen des *religiösen Feldes* von Pierre BOURDIEU (im Gefolge von Max WEBER) diskutiert und argumentiert, dass der religionssoziologische Akteursbegriff für das islamische Feld in Deutschland modifiziert werden muss. Besonderes Augenmerk wird auf die Imam-Frage im islamischen Feld gelegt. Eine wichtige interne Dynamik stellt der Frauenaktivismus innerhalb und außerhalb von Moscheen dar. Ausnahmslos in allen untersuchten Moscheen kam die Frage nach der Stellung von Frauen in Moscheen von religiösen Akteur*innen selbst auf. Angebote von Frauen für Frauen, der Aufbau von Frauenabteilungen und Frauenräumen in Moscheen sowie die dementsprechende religiöse Autorität und religiöse Arbeit von Frauen scheint mir eines der wichtigsten Themen im Feld zu sein und wird daher in einem eigenen Abschnitt behandelt (Abschnitt III).

1. Islamisches Feld, religiöse Akteur*innen und das religiöse Kapital

Habitus, Feld, Kapital und die Positionierung der Akteur*innen

Soziale Felder sind das Produkt der kapitalistisch organisierten, arbeitsteiligen, also differenzierten Gesellschaften, in denen verschiedene soziale Felder identifiziert werden können wie das intellektuelle Feld, das juristische Feld, das wissenschaftliche Feld, das religiöse Feld usw. Felder verfügen über ihnen eigene Logiken, haben eine eigene Geschichte und damit Regeln, die ein spezifisches soziales Feld als solches konstituieren und sein Funktionieren garantieren.[1] Die Regeln des Feldes sind nicht nur bewusst festgelegte und von allen Mitgliedern des Feldes reflektierte und bewusst befolgte regulative Normen im Sinne von Gesetzen, vielmehr ist es ein System von impliziten Regelhaftigkeiten, die die Akteur*innen allein durch ihr Handeln kohärent zu den Regeln des Feldes erschaffen[2]: »Qua Habitus ist ihm [dem Akteur] der ›praktische bzw. soziale Sinn‹, ein Ensemble von Spielregeln und

1 Vgl. JANNING 1991: 144.
2 Vgl. BOURDIEU 1998: 65-66.

Verhaltensformen für bestimmte Feldsituationen, verinnerlicht.«[3] Der Habitus hält dem Menschen ein ganzes Set an Mustern und Sinngebungen bereit, mit dessen Hilfe sich der Mensch in der Gesellschaft und in spezifischen sozialen Feldern orientiert, kurz: wodurch der Mensch seiner Welt *sozialen Sinn* verleiht:

> »Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von *Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata* niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstantheit der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.«[4]

Diese *Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata* sind analytisch differenzierbar: Die *Wahrnehmungsschemata* sind Schemata, mit denen die alltägliche Wahrnehmung der sozialen Welt strukturiert wird. Mithilfe von *Denkschemata* klassifiziert und ordnet der/die Akteur*in die Welt. Es sind also Maßstäbe zur Orientierung und Sinngebung in Bezug auf ethisches und sittliches Verhalten (Ethos), in Bezug auf ästhetische Werte (Geschmack) sowie Alltagstheorien zur Erklärung der Welt. Die *Handlungsschemata* sind die sich individuell äußernden kollektiven Praktiken der Akteur*innen.[5] Den Praktiken der Akteur*innen liegt somit ein durch Sozialisation und Erfahrung erworbenes und implizit in die Persönlichkeit des Einzelnen eingeschriebenes System von habituellen Dispositionen zugrunde.[6] Alle diese Schemata werden mittels einer »schlichten Gewöhnung«, also einer stillen Pädagogik, und »Strukturübungen«,[7] d.h. durch explizites pädagogisches Wirken, als Habitus *einverleibt*. Die Einverleibung (Inkorporation) geschieht nicht immer direkt, reflektiert und rationalisiert, sondern werden von Akteur*innen als gegeben, als selbstverständlich, als natürlich betrachtet, was sich in Sprechen, Verhalten, Körperhaltung, Essen, Gefühlen, Geschmack, Ethos usw.[8], kurz: im Lebensstil ausdrückt. Die Selbstverständlichkeit des Habitus präsentiert sich dem/der Akteur*in als praktischer Sinn, wodurch dem/der Erzeuger*in von Praktiken ebendiese als sinnvoll erscheinen, »d.h. mit Alltagsverstand ausgestattet«.[9] Dabei ist hierbei we-

---

3 Janning 1991: 45.

4 Bourdieu 1993: 101 [*Hervorhebung* AAA].

5 Vgl. Schwingel 1995: 62.

6 Vgl. zum Habitus-Konzept in der Soziologie und zum Vergleich von Habitus-Theorien: Knoblauch 2010: 222-224 und Knoblauch 2003. Ich beziehe mich auf das Habitus-Konzept Pierre Bourdieus. Vgl. zu den nachfolgenden Passagen: Bourdieu 1993 [[1]1987]: 97-146 und Bourdieu 2009 [[1]1979]: 164-202, Janning 1991, Schwingel 1995, Rehbein 2003, Rehbein/Saalmann/Schwingel 2003.

7 Bourdieu 1993: 138.

8 Vgl. Bourdieu 1993: 129-132.

9 Bourdieu 1993: 127.

der von einer strikten Determiniertheit aller Handlungen und Vorstellungen auszugehen noch sind immer nur homogene Abläufe am Werk, die nicht personengebunden und daher austauschbar wären. Mit Habitus sind vielmehr die von allen Mitgliedern einer Klasse, Gruppe oder Milieu verinnerlichten Strukturen gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata gemeint. Der Habitus formt also den Spielraum dessen, was möglich ist und

> »versucht, sich eine angemessene Umwelt, einen Raum von standardisierten Situationen zu schaffen, ein soziales Milieu, das mit den vorhandenen Dispositionen abgestimmt ist und keine zusätzlichen Anforderungen an die Deutungs- und Verhaltensschemata der Individuen aufwirft, sondern diese fortwährend bestätigt und verstärkt.«[10]

Das heißt, nicht alle Praktiken und Vorstellungen sind vorhersehbar, aber die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen sind es: »[Es] ist gewiß, daß jedes Mitglied einer Klasse sehr viel größere Aussichten als ein Mitglied irgendeiner anderen Klasse hat, mit den für seine Klassengenossen häufigsten Situationen konfrontiert zu werden.«[11] Dies hängt mit den zur Verfügung stehenden ökonomischen, kulturellen, sozialen und weiteren Ressourcen bzw. *Kapitalen* im gesellschaftlichen Gefüge zusammen, die den Habitus formen. Zugleich bestimmt und bedingt die Verteilung dieser Güter die Positionen, die der/die Einzelne bzw. soziale Gruppen innerhalb von spezifischen sozialen Feldern besetzt haben bzw. besetzen. Die Akteur*innen in einem sozialen Feld können sich den feldimmanenten Regeln nicht entziehen.

Weil andere Felder bzw. die Wirkung der Gesamtgesellschaft und hier vor allem die ökonomischen, staatlichen, technologischen, kulturellen und weiteren Regularien auf soziale Felder und innerhalb dieser anhält, sind soziale Felder als *relativ* autonom zu betrachten. Dies produziert einerseits einen Konflikt »zwischen externen und internen Produktionsinteressenten«[12] um die in den Feldern gehandelten und verhandelten Güter und Kapitale. Andererseits sind seit der Genese eines spezifischen Feldes gemeinsame Bezugs- und Orientierungspunkte entstanden, die im Verlauf der Geschichte des Feldes wirkmächtig geworden sind und somit alle Akteur*innen in diesem Feld tangieren.

Was in der Feldkonzeption von Bourdieu für die Fragestellung dieser Studie so relevant ist, ist der in allen sozialen Feldern und somit auch im religiösen Feld wirkende immanente Gegensatz zwischen *Orthodoxie* und *Heterodoxie*: also der Kampf um Erhalt oder Veränderung der im Feld bestehenden Kräfteverhältnisse, die den »Entstehungshorizont für die Strategien der Produzenten, die Kunstform, die sie

10 Janning 1991: 45.

11 Bourdieu 1993: 112.

12 Janning 1991: 145.

vertreten, die Bündnisse, die sie schließen, die Schulen, die sie begründen und zwar mittels der von ihm [dem Akteur] bestimmten Interessen«[13] bilden. Der Anspruch auf Erhalt fokussiert »Routine und Routinisierung«[14], während die »Subversion häufig im Gewand der Rückkehr zu den Ursprüngen, zur ursprünglichen Reinheit, und der häretischen Kritik auftritt«.[15] Die *Positionen*, die die Akteur*innen in den Kräfteverhältnissen und ergo in den Kämpfen einnehmen, sind zum einen feldabhängig, also davon, was »in einem bestimmten Feld zu einem gegebenen Zeitpunkt zu tun und zu denken möglich oder unmöglich ist«.[16] Zum anderen hängen sie vom relativen Stand ihrer spezifischen Kapitale ab, die gleichzeitig »Mittel wie Gegenstand dieser Kämpfe sind«.[17] Durch die Positionen im Feld ist eine Tendenz identifizierbar, sich für den Erhalt oder für die Veränderung einzusetzen und sie deuten auch daraufhin, wie das *Wie* des Erhalts oder der Veränderung zu gestalten ist:

> »Die Strategien […] hängen auch, vermittelt über die Gegenstände, die im Kampf zwischen den Herrschenden und den Anwärtern auf Herrschaft auf dem Spiel stehen, die Fragen, über die es zum Konflikt kommt, vom Stand der legitimen Problematik ab, das heißt vom Raum der aus den früheren Kämpfen überkommenen Möglichkeiten, der wiederum den Raum der Positionen bestimmt, die zu beziehen möglich ist, und damit auch die Richtung, in die die Suche nach Lösungen und folglich auch die Entwicklung der Produktion geht.«[18]

Zusammenfassend ergibt sich aus der Übertragung der kapitalistischen Logik auf jedes soziale Feld, dass es den Feldakteur*innen um die Durchsetzung ihrer feldspezifischen Interessen, um die Maximierung ihres Kapitals und somit um eine Verbesserung ihrer Position geht, was schließlich nichts anderes ist, als *Anerkennung* zu erhalten.[19] Dies wiederum hängt von den zur Verfügung stehenden und praktisch nutzbaren Kapitalformen ab. Wenn hier von Kapital die Rede ist, dann sind damit diejenigen Ressourcen ökonomischer, kultureller, sozialer, religiöser usw. Art gemeint, die die Akteur*innen im Laufe des Lebens erwerben, durch die sie bestimmte Positionen innehaben und die sie wiederum einsetzen können, um ihre Positionen zu verändern. Die Akteur*innen in den Kämpfen sind daher nicht

---

13 Bourdieu 1998: 62, vgl. auch Wacquant/Bourdieu 1996: 36.
14 Bourdieu 1998: 64.
15 Bourdieu 1998: 64.
16 Bourdieu 1998: 64.
17 Bourdieu 1998: 64.
18 Bourdieu 1998: 65.
19 Bourdieus Erklärung von sozialer Ungleichheit durch soziale Anerkennungsverhältnisse sieht Janning eher kritisch: Dieses Anerkennungsparadigma betrachtet er als sehr einseitige Sicht sozialer Beziehungen. Vgl. Janning 1991: 169-170.

alle gleichrangig, sondern aufgrund ihrer Kapitale verschieden. Über ihr habituelles Dispositionssystem lassen sie sich klassen-, schicht- oder milieuspezifisch verorten.

Welche wirkmächtigen Kapitale sind im islamischen Feld identifizierbar? Das *ökonomische Kapital* umfasst materielle Werte wie Besitz und Eigentum, Vermögen, Einkommen sowie Aussagen darüber, wie ökonomisches Kapital funktioniert. Im Moscheekontext können das finanzielle Engagement in Form von Mitgliederbeiträgen, Spenden oder die Zurverfügungstellung der eigenen Arbeitskraft bei Einrichtung und Erhalt der Moschee gezählt werden, aber auch die Akquise von finanziellen Ressourcen und die finanzielle Verwaltung der Moschee. Das *soziale Kapital* rahmt dagegen zum einen den Stand der sozialen Beziehungen ein, also Familie, Herkunft, Netzwerke, Bildungskontexte usw., zum anderen geht es um die Anerkennung, zu diesen Gruppen zugehörig zu sein und diese bei Bedarf aktivieren zu können. Im Moscheekontext spielen Verbindungen wie die, aus derselben Gegend in muslimischen Bezugsländern zu stammen, Arabisch bzw. Türkisch als Muttersprache zu haben, in derselben Firma zu arbeiten oder z.B. mit Akteur*innen aus Moscheegründerzeiten oder übergeordneten Verbandsebenen verwandt/verschwägert/gut bekannt zu sein oder von diesen einen guten Leumund bescheinigt zu bekommen, eine wertvolle Rolle. Ähnliches gilt für religiöse Netzwerke wie das *Hizmet*-Netzwerk, das *İslam-Kültür*-Netzwerk, *Milli Görüş*-Netzwerk oder das Netzwerk der Absolvent*innen der Imam- und Predigerschulen in der Türkei. Die Zugehörigkeit zu diesen Netzwerken äußert sich auch kulturell: durch Verhalten und Haltung, Sprechweisen und die gepflegten Werte. Das *kulturelle Kapital* schließt all das ein, was Aussagen über den Stand der kulturellen Werte und Kompetenzen zulässt: In objektivierter Form als Bildungsabschlüsse und immateriell in Fertigkeiten, in denen sich das Kulturelle in körperlicher, sprachlicher, verhaltenstechnischer Form niedergeschlagen hat, also in aller Regel durch familiäre Primärerziehung und schulische Bildung sowie allgemeine Sozialisation erworben wurde. Im Moscheekontext in Deutschland umfasst das kulturelle Kapital beispielsweise Kenntnisse des Deutschen, des Türkischen, des Arabischen und der korrekten arabischen Aussprache, hohe Bildungsabschlüsse oder das Wissen um *korrekte* Verhaltensformen, ergo Verhaltensnormen. Die spezifische Effizienz der zur Verfügung stehenden und praktisch nutzbaren Kapitale, über die der Einzelne quasi als Einsätze verfügen kann, wird durch den einem Kapital zugeschriebenen *symbolischen* Wert, d.h. durch die Autorität, deren Verbindlichkeit aus kollektiver Anerkennung hervorgeht, gesteigert:

> »Das symbolische Kapital ist eine beliebige Eigenschaft (eine beliebige Kapitalsorte, physisches, ökonomisches, kulturelles, soziales Kapital), wenn sie von sozialen Akteuren wahrgenommen wird, deren Wahrnehmungskategorien so be-

> schaffen sind, daß sie sie zu erkennen (wahrzunehmen) und anzuerkennen, ihr Wert beizulegen, imstande sind.«[20]

Es ist also der Transfer in symbolisches Kapital, der Kapitalsorten überhaupt zu etwas wertvollem macht. Wie in jedem sozialen Feld hängt es auch im islamischen Feld davon ab, was spezifisch verhandelt wird, um zu bestimmen, welches Kapital oder welche Kapitale wichtig und wertvoll sind. Diese Perspektive der Kapitalsorten lässt nun auch die Wirkungsmacht des Habitus deutlicher werden: Denn die erzeugten habituellen Dispositionssysteme versehen die Kapitalsorten in einem spezifischen Feld mit Wert, was dem/der Akteur*in Prestige, Renommee u.ä. einbringt, weswegen Menschen das Feld nicht verlassen, »für das ihr Kapital erworben wurde, und dort um die Vermehrung oder eine verstärkte Anerkennung ihres Kapitals […] kämpfen«.[21] Habituelle Dispositionssysteme werden in der Regel über lange Zeit aufrechterhalten. Sofern es aber in kurzer Zeit zu extremen Wandlungen kommt, macht das die Kapitale wertlos. Die so ausgelösten Krisen müssen bewältigt werden, indem Anpassungen an die veränderten Bedingungen, also Kapitale, erfolgen. Was Wert hat, was relevant ist und was als Kapital wichtig ist, hängt somit von der jeweiligen Konjunktur des Feldes, also den Erfolgen von Kämpfen im Feld ab. Die Durchsetzung einer jeweiligen Definition der legitimen Einsätze und Kapitale im Rahmen sozialer Auseinandersetzungen bildet auch die Basis legitimen islamischen Wissens.

Das *religiöse Kapital* als Verhandlungsobjekt im Feld

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen rückt *religiöses Kapital* bei der Frage nach Deutungsmacht über das islamische Wissen in den Vordergrund: Für den Soziologen Laif H. Seibert ist »religiöses Kapital als zugleich generatives und generiertes Element religiösen Austauschs«[22] zu verstehen, womit religiöses Kapital als eine Erweiterung sozialen bzw. kulturellen Kapitals in Bezug auf Religion erscheint. Seibert betont den Aspekt der *Glaubwürdigkeit*, die er »als bestimmendes Moment religiöser Autorität« ansieht.[23] Glaubwürdigkeit werde messbar über Wissen, Abschlüsse, Bürgschaft, Authentizität und Entfremdung sowie »hinsichtlich der Authentizität, Echtheit, Wahrhaftigkeit und/oder Wahrheit von religiösen Funktionären und Organisationen (personales und Systemvertrauen)«.[24] Eng verwoben mit der Dimension der Glaubwürdigkeit ist auch der Begriff der *religiösen*

---

20 Bourdieu 1998: 108.
21 Rehbein 2003: 86.
22 Seibert 2010: 100-101.
23 Seibert 2010: 107.
24 Vgl. Seibert 2010: 107.

Kompetenz. Dabei muss die Anerkennung der religiösen Kompetenz nicht gleich Anhängerschaft bedeuten, »sondern auch bloß eine respektvolle Anerkennung eines religiösen Akteurs aufgrund legitimer Repräsentanz einer divergierenden Lehre«[25] ist denkbar. Religiöses Kapital wird somit

> »als eine Abart des sozialen Kapitals [verstanden], also als eine Kapitalart [...], die sehr eng sowohl mit Netzwerk- als auch mit Vertrauensbildung zusammenhängt. In diesem Sinne können wir mit Bourdieu einerseits zwischen Institution (Netzwerk) und Charisma (Vertrauen) unterscheiden, müssen andererseits aber berücksichtigen, dass diese Unterscheidung nicht zugleich Trennung bedeutet: Die Teilhabe an sozialen Netzwerken stützt sich wesentlich auf die damit verbundene Erwartungssicherheit in Bezug auf die netzwerkinternen Kooperationen und ist insofern zugleich geronnenes Systemvertrauen.«[26]

Der Soziologe Bradford Verter dagegen betrachtet das religiöse Kapital als eine Form des kulturellen Kapitals:

> »[S]piritual dispositions may be regarded as a form of cultural capital. Personal piety may be viewed as a matter of taste – in other words, as a product of social relations – and thus as a marker of status within struggles for domination in a variety of contexts. Spiritual knowledge, competencies, and preferences may be understood as valuable assets in the economy of symbolic goods.«[27]

Seibert und Verter betonen unterschiedliche Aspekte des Religiösen. Damit kann religiöses Kapital sowohl das soziale als auch das kulturelle Kapital absorbieren. Das bedeutet, dass Glaubwürdigkeit in Bezug auf institutionelle und akteursbezogene Netzwerke, persönliche Frömmigkeit und persönliches Auftreten durch Kleidung sowie sittliches und ethisches Verhalten, der Grad des religiösen Wissens und der religiösen Kompetenzen autoritätsgenerierende Elemente des religiösen Kapitals sind. Allerdings sticht hervor, dass in der Konzeption des religiösen Feldes bei Bourdieu (und so auch bei Verter oder beim Islamwissenschaftler Jörn Thielmann[28]) die Beziehungen, die Gläubige mit dem Transzendenten eingehen, kaum eine Rolle spielen und daher auch keinen Eingang in diese Kapitaltheorie gefunden haben. Sowohl Verter als auch Thielmann plädieren zwar dafür, dass muslimische *Laien* durch »techniques of the self« religiöses bzw. spirituelles Kapital akkumulieren und dieses im Feld einsetzen können:

25 Seibert 2010: 107-108.

26 Seibert 2010: 100-101.

27 Verter 2003: 152.

28 Thielmanns Beschreibung des Islams/der Muslim*innen in Deutschland anhand der Feldtheorie Bourdieus (Thielmann 2005, 2012, 2013) wird weiter unten in die Diskussion miteinbezogen.

»Further, he can form a religious habitus that becomes active in society beyond the power struggles between religious professionals. It seems plausible that this is the reason why in Islamic religious fields there is no shortage of religious capital, contrary to Bourdieu's understanding.«[29]

Religiöses Kapital als formendes Element eines religiösen Habitus »beyond power struggles between religious professionals« zu verorten, wird der Bedeutung von Kapitalen aber nicht gerecht. Meine Feldbeobachtungen haben gerade gezeigt, dass religiöses Kapital innerhalb der Machtkämpfe (nicht nur, aber auch zwischen »religious professionals«) eine bedeutende Stellung einnimmt: Religiöses Kapital generiert Autorität und ist gleichzeitig Verhandlungsobjekt im Feld. Das liegt insbesondere an der Orientierung auf das Jenseits (respektive auf ein Leben nach dem Tod, dem ewigen bzw. wahren Leben). Sowohl Bourdieu als auch Weber sowie Verter und Thielmann betrachten das Verhältnis der Akteur*innen zur Transzendenz und ihre Heilsorientierung lediglich als auf die diesseitige Welt und ihre Ordnung ausgerichtet.[30] In den Moscheen beobachtete ich dagegen, dass die Orientierung auf das Jenseits eine ungemein wichtige Bedeutung hat: So wird oft auf den göttlichen Lohn *ṯawāb* (türk. *sevab*) von guten Handlungen (*ḥasanāt*)[31] hingewiesen bzw. eine Handlung als solche aufgefasst wie z.B. beim Kuchenverkauf für ein Waisenhaus[32] oder beim Beten für verstorbene Gemeindeangehörigen[33]. Auch in den verschiedenen Veranstaltungen besprechen die Gläubigen, wie sie sich das Paradies (*ǧanna*, türk. *cennet*) verdienen können oder der Hölle (*ǧahannam*, türk. *cehennem*) entkommen.[34] Die Betrachtung des religiösen Kapitals bleibt ohne die Dimension des Jenseitigen zu funktional. Stattdessen informiert gerade die Furcht um den Status im Jenseits Fragen der Wahrheit bzw. der Legitimität des Glaubens und der Praxis in erheblichem Maße: Hafize, eine Rentnerin, ist beispielsweise damit konfrontiert, dass ihrem christlichen Ehemann das Paradies verweigert werden wird (und möglicherweise auch ihr, da sie mit ihm verheiratet ist), weil aufgrund der

---

29 Verter 2003: 157, vgl. auch Thielmann 2012: 307.

30 Vgl. Weber 1922: 245 (§ 1 Die Entstehung der Religionen): »Religiös oder magisch motiviertes Handeln ist, in seinem urwüchsigen Bestand, *diesseitig* ausgerichtet.« [*Hervorhebung* im Original].

31 Im Feld wird *ḥasanāt* teilweise synonym für den guten göttlichen Lohn verwendet: Im deutschen Sprachgebrauch ist »*ḥasanāt* erwerben« häufig anzutreffen. Im Türkischen wird dagegen zwischen der guten Tat und dem Lohn begrifflich unterschieden.

32 In einer Chat-Nachricht zum Kuchenverkauf wurde darauf hingewiesen, sich einen Tag Urlaub zu nehmen, um im Kuchenverkauf eine Schicht zu übernehmen, weil: »Gott bezahlt sowieso besser.«.

33 Feldnotiz, Veranstaltung von Angehörigen einer Verstorbenen/*taziye*, 12.03.2016, Mevlana Moschee.

34 Feldnotiz, *tafsīr*/*tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch zwischen Hafize, Ayşe und Hülya.

normativen Aussagen religiöser Expert*innen Christ*innen aus dem Paradies ausgeschlossen sind. Diesen Umstand kann Hafize nicht akzeptieren, denn in ihrem Verständnis von Gottes Gerechtigkeit kann es gar nicht anders sein als dass ihre ganze Familie nach dem Tod im Paradies vereint ist.[35] Hierfür sucht sie nach Antworten von verschiedenen Expert*innen und wägt diese gegeneinander ab. Auch Hart hat die Frage nach dem jenseitigen Leben in ihrer Studie zu *rural Islam* in der Westtürkei als Leitmotiv der Gläubigen identifiziert:

> »But because one's individual salvation is measured by the deeds one commits in this world, villagers strive to be attentive: caring for others, assisting the poor, guiding children, worrying about the fate of other Muslims, and more generally, showing interest in global humanity. Thus, Islam is both directed toward a reality superseding this life and deeply embedded within it. In managing this intersection between this world and the next, deeds are regarded as both spiritual and political acts because they change the world and affect one's standing in the next.«[36]

Die transzendente Dimension des religiösen Kapitals ist im islamischen Feld in Deutschland bedeutungsvoll, weil es um mehr geht als um ein diesseitig gutes Leben. Es drückt sich vielmehr in allen Aktivitäten aus, die religiösen Lohn versprechen. Beispielsweise wird Koranrezitation (auf Arabisch) als gute Handlung aufgefasst, die im Jenseits beim finalen göttlichen Gericht zählt, weshalb die Praxis der Rezitation, ihr Erwerb und ihr Einsatz, als eine bedeutende Form des religiösen Kapitals gewertet werden muss.[37] Andere Formen des religiösen Kapitals, wie die Koranverstehkompetenz, die im Feld häufig als Gegensatz zu Koranrezitationskompetenzen konzipiert wird, sind zwar vordergründig auf ein diesseitiges gutes islamisches Leben ausgerichtet, welches durch das Verstehen der göttlichen Botschaften erreicht werden kann, um »Position im Leben zu beziehen«.[38] Die Kultivierung eines religiösen Ethos auf dieser Grundlage fördert die Entwicklung eines aktivistischen Menschenbildes, nach dem der Mensch sich nicht mit dem ihm Zugewiesenen geduldig begnügt und auf eine Kompensierung im Jenseits hofft, sondern gesellschaftliche Belange aktiv mitgestaltet und seinem diesseitigen Leben somit einen Sinn verleiht. Allerdings lässt erst die Verflechtung des Diesseitigen mit dem Jenseitigen diese Kompetenz als eine bedeutsame erscheinen.

Die jeweilige Beimessung von symbolischem Wert offenbart wiederum die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Kapitale wirkmächtig werden können: Denn in einem auf Rationalität ausgerichteten Verständnis von Mensch-Sein

---

35 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee. Angesichts der unversöhnlichen Haltung der Religionsbeauftragten Semra in dieser Angelegenheit bricht Hafize auch in Tränen aus.

36 Hart 2013: 3.

37 Zu Koranrezitation und ihrem religiösen Sinn siehe Abschnitt IV.

38 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee.

im Allgemeinen und von Religion im Besonderen können gesamtgesellschaftlich betrachtet religiöse Kapitale, die sich – wie etwa die Koranrezitation – auf spirituelle Dimensionen beziehen, kaum öffentlich legitimiert werden. Dagegen können religiöse Kapitale, die Rationalität und Verstehen privilegieren, in einer auf Ratio ausgerichteten Gesellschaft außerhalb des religiösen Feldes fruchtbar gemacht werden. Durch die wechselseitigen Beziehungen von sozialen Feldern können diese Kapitale im religiösen Feld selbst wirkmächtig werden. Religiöses Kapital umfasst also kulturelles und soziales Kapital in Bezug auf Religion, womit auf der einen Seite objektivierbare Aspekte wie Abschlüsse und Zertifikate, Bezug zu religiösen Institutionen und Netzwerken, religiöses Wissen und Kompetenzen abgedeckt sein können. Auf der anderen Seite spielen Glaubwürdigkeit und moralische Integrität, Frömmigkeit, Authentizität, Vertrauen und spirituelle Kompetenzen eine Rolle. Heruntergebrochen auf das islamische Feld in Deutschland bedeutet dies, dass das zu symbolisch wertvollen Gütern gemachte religiöse Kapital als im Kampf um die weitere Akkumulation desselben eingesetzt wird.

Aus den zahlreichen Beobachtungen, dass im Moscheekontext der Autorität religiös ausgebildeter Expert*innen teilweise große Bedeutung beigemessen wird, diese teilweise aber auch stark hinterfragt und stattdessen z.B. den Ausführungen eines religiös weniger gebildeten Mitgliedes des Moscheevorstandes Gehör geschenkt wird, schließe ich, dass bei der Autorisierung von islamischem Wissen religiöses Kapital nicht zwangsläufig ausschlaggebend ist. Die Einfassung aller möglichen kulturellen und sozialen Kapitalien in das Konzept religiöses Kapital verdeckt, dass das symbolische Kapital sich nicht darin erschöpft. Die Berücksichtigung des ökonomischen, sozialen und kulturellen Kapitals offenbart einen Mechanismus der Wissensproduktion, in dem das religiöse Kapital nur als eines unter vielen Kapitalen anzusehen ist, aber nicht unbedingt als das ausschlaggebende. Denn innerhalb des islamischen Feldes geht es um religiöse Macht, verstanden als Monopolisierung der religiösen Arbeit und Deutung. Diese ist weder – wie im dritten Kapitel detailliert diskutiert werden soll – allein durch ein Priestertum gewährleistet, das religiöses Kapital im Sinne von textbasiertem religiösem Wissen, Kompetenz und Amtsstellung für sich beanspruchen kann, noch allein durch religiöse Kapitale wie beispielsweise Koranrezitationskompetenzen oder -verstehkompetenzen. Der Umstand, dass Moscheen im Vereinsrecht organisierte Selbstorganisationen sind, die durch die Arbeit von Ehrenamtlichen aufrecht erhalten werden, rückt beispielsweise den Aspekt der Selbstfinanzierung in den Vordergrund, die Auswirkungen auf bestimmte soziale Positionen von Akteur*innen hat: Sein/ihr ökonomisches und soziales Kapital kann dadurch zu einem bedeutenden Faktor werden. Anhand eines Konflikts zwischen Moscheevorstand und Imam um die Spendenannahme eines muslimischen Casino-Betreibers kann beispielhaft aufgezeigt werden, wie das religiöse Kapital des Imams insgesamt und seine religiöse Autorität in dieser Frage keinen symbolischen Wert haben: In der Yunus-Emre-Moschee nahmen

der Moscheevorstand und die Kerngemeinde eine Geldspende aus Glücksspielgeldern an, was wiederum der Imam unter Berufung auf das islamische Verbot von Glücksspielen zurückwies.[39] Sein Motto, dass man lieber verhungere als »sündiges Geld« (türk. »*haram para*«) anzunehmen, wurde angesichts ausstehender Mietzahlungen des Moscheevereins von einigen Akteur*innen aus dem Vorstand als naiv und weltfremd gewertet. Die Gemeinde dagegen wirkte in den Augen des Imams opportunistisch, weil sie alles, was ihr gerade passe, für »religiös legitim« (türk. »*mübah*«) erkläre, ohne dabei ethische und sittliche Wertungen vorzunehmen.[40] Dieser Begriff aus der türkisch-islamischen Terminologie wird angewendet, wenn eine Handlung aus islamischer Sicht weder als verboten (weil nicht explizit sündhaft) gilt, noch als erlaubt (also auch ohne Gottes Wohlgefallen zu erwerben). Spezifiziert wird der Begriff verwendet, um eine eigentlich sündhafte Handlung in einem spezifischen Kontext als erlaubt zu markieren, beispielsweise um Gefahr abzuwenden. Die Wiederwahl des Vorstandes bzw. die positive Haltung der Gemeinde zum Moscheevorstand auf der einen Seite und der Fortbestand der Moschee auf der anderen Seite resultiert aber gerade aus dem Erfolg, die Moschee finanziell tragen zu können – dafür akzeptieren diese Akteur*innen auch Geld aus »sündhaften« Geschäften und erklären zum Teil auch dieses Geld für nicht-sündhaft.[41] Die Auswirkungen auf die Wissensproduktion durch religiöse Expert*innen erschöpft sich in der Bestätigung einer Legitimation durch einen religiösen Experten (»So ist es doch, *Hoca*?«) und – wenn diese ausbleibt – im Ignorieren. Es wäre an dieser Stelle zu weit gegriffen, diese Haltung als allgemeine Aussage, die das islamische Wissen im Großen bestimmt, zu werten. Aber das Beispiel zeigt, wie

39 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Als diese Moschee gerade im Entstehen begriffen war, gab es einen superreichen Mann. Es hieß, man sollte auch ihn um Spenden für die Moschee bitten. Als ich fragte, wie er denn sein Geld verdiene, sagten sie, dass er ein Glücksspiel-Casino betreibe. Ich habe gesagt, dass man von so einem Mann kein Geld annehmen dürfe. Erst wenn er bereut und sein Geld der Moschee gibt, damit es reingewaschen wird. Und das kann man auch nur für geringfügige Besorgungen ausgeben. Aber für manche Leute gilt es als opportun.« (»Bu caminin henüz ilk aşamasındalarken, trilyonluk bir adam var, ondan da camiye yardım isteyelim denilmiş. Nasıl kazanıyor parasını diye sorunca, kumarhane işletiyor dediler. Öyle bir insandan para alınmaz dedim. Tevbe eder, parasının aklanması için camiye verir, o da sadece ayak işlerine harcanır. Ama bazıları için mübah sayılıyor.«).

40 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Die religiöse Arbeit soll laufen, egal wie. Woher das Geld hierfür kommt, ist egal. Ist nicht unser Problem.« (»Din hizmetleri yürüsün de, nasıl yürürse yürüsün. Parası nerden gelirse gelsin, bizim sorunumuz değil.«). Immer wieder wurde die Frage der Moscheefinanzierung von Akteur*innen in der Moschee aufgebracht.

41 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015. Für Hafize und die anwesenden Gäste lag die Sünde des Glücksspiels eindeutig beim Casino-Betreiber. Der daraus erwirtschaftete Gewinn – also das Geld an sich – berührte sie nicht weiter.

flexibel und pragmatisch mit islamischem Wissen umgegangen werden kann und, dass religiöses Kapital nicht allein ausschlaggebend im Feld ist. Es ist ebenso ein Indiz dafür, dass sich Nicht-Expert*innen kritisch mit islamischen Normativitäten auseinandersetzen.

2. Die lokalen Moscheen im islamischen Feld: Folie für den Kampf um religiöse Macht

Genese und Fragmentierung des islamischen Feldes: Arbeitervereine und der Verbandsaufbau

Auch wenn mit Studierenden, Kaufleuten, Kunstschaffenden und Literat*innen, im diplomatischen Dienst und durch Konversionen oder auch als Kriegsgefangene und Geflüchtete Muslime und Musliminnen in Städten wie Berlin, München und Hamburg auch vor der Gründung der BRD bzw. DDR durchaus zu finden sind,[42] kann von einer regelrechten muslimischen Präsenz in (West-)Deutschland erst nach den Anwerbeabkommen mit der Türkei (1961), dem ehemaligen Jugoslawien (1968), Griechenland (1960), Tunesien (1965) und Marokko (1963) sowie der Einwanderung auch aus anderen Ländern mit mehrheitlich muslimischen Bevölkerungsteilen wie Syrien, Ägypten, Afghanistan, Iran, Pakistan u.w. gesprochen werden. Das muslimische Leben in den deutschen Ländern vor der Arbeitsimmigration spielt im Allgemeinen keine signifikante Rolle für die Ausgestaltung des islamischen Feldes.[43] Allerdings bilden die vereinzelten, in den 1950er Jahren gegründeten muslimischen Gemeinden und Vereine in Berlin, Hamburg, Aachen und München[44] den Grundstock für die nicht-türkische islamische Institutionalisie-

42 Siehe ausführlich zu einzelnen Epochen vor 1945: Höpp 1997 (Kriegsgefangene 1914-1924), Bröer/Haertkötter/Kappert 2002 (Einzelporträts 1875-1945), Wokoeck 2009 (Gemeindeleben 1920-1945 und Verbürgerlichung), Bauknecht 2001 (1920-1945), Abdullah 1981 (1690-1980), Agai/Ryad/Sajid 2016 (Zwischenkriegszeit – Europa).

43 Das heißt freilich nicht, dass es für die objektive Struktur des islamischen Feldes keine Kontinuität zur »muslimischen Frage« (des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts) gebe. Dies deutet zumindest Amir-Moazami an: siehe Amir-Moazami 2016: 116 und Amir-Moazami 2017.

44 1952 soll das Bundesamt für Statistik 115 Ägypter, 959 Iraner, 1103 Türken registriert haben. Vgl. Meining 2011: 59: »Die Muslime stellten eine beinahe unsichtbar kleine Gruppe dar. […] München war damals vermutlich die Stadt mit dem größten muslimischen Bevölkerungsanteil.« Dass anhand von Staatsbürgerschaften automatisch auf muslimische Religionszugehörigkeit geschlossen wird, ist ein bis heute andauerndes Problem.

rung.[45] Was das muslimische Leben in der DDR bzw. in den ostdeutschen Bundesländern angeht, befindet sich die Forschung noch in den Anfängen.[46]

Auch am Hauptfeldforschungsort in Westdeutschland sind die ersten Spuren muslimischen Lebens erst ab 1961 mit dem Anwerbeabkommen mit der Türkei sichtbar, als die ersten türkischen Muslime und Musliminnen in kleiner, aber nennenswerter Anzahl an den Hauptfeldforschungsort kommen.[47] Vereinzelt gibt es neben Arbeitsimmigrant*innen auch Studierende. Die islamisch sensiblen Männer unter ihnen haben ihre Gebete zu fünft bis sechst zunächst in den fabrikeigenen Wohnheimen oder auch in ungenutzten Ecken der Fabriken, in denen sie arbeiteten, verrichtet. Für die zweimal im Jahr stattfindenden hohen religiösen Feiertage, das Fastenbrechen-Fest und das Opferfest, wurden noch bis in die 1980er Jahre hinein Schulaulen, Sporthallen, Stadthallen und auch Gemeindezentren der christlichen Kirchen angemietet.[48] Für größere gemeinschaftliche religiöse Veranstaltungen werden auch heute Bürgerhäuser, Stadtteilzentren und Stadthallen angefragt. Der Bezug von eigenen Räumlichkeiten wird von Muslimen der Gründergeneration in den Kontext der Verwahrlosung der Türken in der Migration (türk. *gurbet*) gestellt. Einer meiner Interviewpartner erinnert sich daran, dass – in Deutschland auf sich selbst gestellt – die türkischen Männer anfingen, öffentlich Probleme zu verursachen: Sie frequentierten die Gasthäuser »der Deutschen«, tranken Alkohol und verursachten Straßenlärm, waren in Schlägereien verwickelt, kurz: sie »störten die Deutschen« und verursachten so ein negatives Bild des Türken in der Öffentlichkeit, was sich dann auf andere, nicht auffällige Türken negativ auswirkte. Der »Mangel an zivilisatorischem Benehmen« sind meinen Interviewpartnern

---

45 Aus dem »Islamischen Zentrum München e.V.« ging schon 1958 ein Zusammenschluss arabisch dominierter Moscheen hervor, der sich 1982 »Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V.« (IGD) nennen sollte und heute als »Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.« (DMG) vermutlich die mitgliederstärkste arabischdominierte islamische Gemeinschaft ist (vgl. zur IGD: Heimbach 2001). Die Ahmadiyya-Bewegung in der BRD ist seit 1955 vereinsrechtlich aktiv und bildet das organisatorische Fundament, auf dem die insbesondere in den 1980er Jahren eingewanderten Ahmadi-Muslime zurückgreifen konnten. Indes ist die Ahmadiyya schon in der Weimarer Zeit präsent: Ein Zweig der Ahmadiyya gründet in den 1920er Jahren in Berlin die repräsentative Wilmersdorfer Moschee. Zur Entstehung und Verbreitung der Ahmadiyya in Europa: Jonker 2016. Das iranisch-schiitische »Islamische Zentrum Hamburg e.V.« (gegr. 1953, IZH) bildet die Basis für die schiitische Institutionalisierung in Deutschland, die als einzige in enger Absprache mit religiösen Behörden eines Staates, nämlich Iran, etabliert worden ist (Vgl. Selbstbildnis auf http://izhamburg.de/).

46 Siehe zu Muslim*innen in Sachsen: Hakenberg/Klemm 2016.

47 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der Stadtalmanach spricht 1973 von 750 Türken und 150 Türkinnen.

48 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

noch heute mehrere Anekdoten wert. Der Grund für die Vereinsgründung wird somit in eine »schlechte Zeit der Türken« verlagert, die zu retten ein Treffpunkt als Ausweg erschien. [49] Noch heute wird die Existenz von z.B. Jugendarbeit in Moscheen damit begründet, die »Jugend von der Straße zu holen«.[50] Von der Schaffung von Gebetsmöglichkeiten sei zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht die Rede gewesen. Sowohl vor dem türkischen Konsulat in Stuttgart als auch der Stadtverwaltung wurde der Bedarf nach einem Treffpunkt angemeldet, allerdings hätten sich weder die konsularische Vertretung noch die Stadtverwaltung zuständig gefühlt.[51] Auf der Suche nach geeigneten leerstehenden Gebäuden wurden die Männer in Bahnhofsnähe fündig. Hierbei sieht man schon, dass zwar eventuell zuständige Staaten um Unterstützung ersucht worden sind, die Moscheegründungen aber vollkommen auf Eigeninitiative der hiesigen Muslime zurückgehen. Das früheste islamische Vereinsleben ist somit in die Mitte der 1970er Jahre zu datieren: Es handelt sich um den Vorgängerverein der heutigen Altstadt-Moschee, der als Begegnungsort von Türken 1970 eingerichtet wurde.[52] Durch den Ausbau ihres ersten, recht kleinen Gebetsraums etwa um 1976 herum im heute noch genutzten mehrstöckigen Gebäude wurde der Grundstein für die erste Moscheevereinigung gelegt.[53] Eine wichtige Rolle als einer der ersten islamischen Vereine spielt auch der

---

49 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee: (»*Medeniyetten nasibini almamış*«, »*Türkler için kötü bir zaman*«). Vgl. ganz ähnlich Schiffauer 2004b: 350.

50 Vgl. auch Beilschmidt 2015: 266.

51 Interview, Aksakallı Dede und ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Insbesondere ein ehemaliger Vorsitzender in der Altstadt-Moschee sieht darin den Beweis, dass die türkischen Arbeiter dem türkischen Staat zum einen egal gewesen seien und zum anderen die damalige bürokratische Elite eine tiefe religionsablehnende Haltung gepflegt habe. Die Zurückhaltung des türkischen Staates bei der Befriedigung religiöser Bedürfnisse der türkischen Arbeiter in den 1960er und 1970er Jahren führte zu Irritationen, Enttäuschung und in der Konsequenz zur Abwendung vom laizistischen Modell des Staates bei einem Teil der türkisch-muslimischen Arbeiter*innen. Die Kritik daran, verbunden mit sozioökonomischen Argumenten, hat die Hinwendung zu anderen Modellen der Integration der Religion in den Staat begünstigt, die gemeinhin als islamistisch bezeichnet werden. Vgl. ausführlich hierzu Schiffauer 2000. Auch andere Interviewpartner*innen aus der Gründergeneration der hier untersuchten Moscheen artikulierten diesbezügliche Enttäuschungen über die Zurückhaltung der Türkei in religiösen Angelegenheiten.

52 Auch in anderen Städten sind die ersten Moscheevereine als Treffpunkte von türkischen Arbeitern entstanden. Vgl. Schiffauer 2000: 19, 22.

53 Ältere Muslime erinnern sich, dass bei der offiziellen Eröffnung des »Vereins türkischer Arbeitnehmer« im November 1971 auch der damalige Bürgermeister zugegen war. Außerdem soll auch der Bürgermeister einer anderen Großstadt anwesend gewesen sein. Auf dessen Initiative soll auch die türkische Sozialberatung der AWO (türk. *Türk Danış*) in das Gebäude miteingezogen sein, um »die Türken unter Kontrolle zu halten«. Der Arbeiterverein hat dann wohl keine eigenen Räume bekommen, sondern über die Sozialberatung einen Raum im Erdgeschoss beziehen können. Der Interviewpartner erinnert sich, dass der fremde Bürger-

»Türkisch-islamische Kulturverein« im Umland, der 1981 mit Anbindung an den »Verband der islamischen Kulturzentren e.V.« (VIKZ) gegründet wurde. Der VIKZ, gegründet 1973 in Köln, ist der älteste türkisch-islamische Verband in Deutschland. Er ist als Koranschulbewegung in der Türkei um den Religionsgelehrten Süleyman Hilmi Tunahan El-Silistrevi (1888-1959) nach dem »Gesetz zur Vereinheitlichung des Unterrichts« (»*Tevhid-i tedrisat kanunu*«, 1924)[54] in den 1920er Jahren aus der Ordenstradition der *Naqšbandīya* entstanden. In dieser Bewegung wurde der Wille nach Weitergabe und Vertiefung der religiösen Bildung in einer säkularisierten türkischen Öffentlichkeit mit einer tiefen Frömmigkeit und entsprechenden Körpertechniken verbunden (wie z.B. Atemtechniken, Ruhe und spirituelle Andacht).[55] Jonker sieht diese Praktiken daher als Markenzeichen der Akteur*innen in VIKZ-Moscheen. Nach ihrem Initiator werden Anhänger*innen der Bewegung pejorativ als *Süleymancı*[56] bezeichnet, ihre Eigenbezeichnung lautet *İslam-Kültürcü*.[57]

Im Vorgängerverein der Altstadt-Moschee wurde im Erdgeschoss ein Gasthaus von Türken betrieben und avancierte zu einem beliebten Treffpunkt türkischer Gastarbeiter, in dem auch Alkohol getrunken und Karten gespielt wurde. Die restlichen Räume des Gebäudes wurden als Wohnung von türkischen Mieter*innen bezogen. Erst 1979 wurde auf eigene Kosten ein Imam aus der Türkei geholt. Bis dahin und auch später in dessen Abwesenheit leiteten informell-religiös ausgebildete oder besser gebildete Männer unter den Arbeitsmigranten als so genannte »Arbeiterimame« (türk. *işçi imamı*)[58] ehrenamtlich die Gebete und standen als Lehrer (*Hoca*) in ihrer Freizeit zu Verfügung. Alle Moscheevorsitzenden und auch andere Akteur*innen erzählten zum Zeitpunkt der Feldforschung, dass ihre Väter in dieser Moschee auch »als Imam tätig waren« (»*imamlık yaptı*«), was darauf schließen lässt, dass die Frage nach der Gebetsleitung sowohl ad hoc geklärt wurde als auch ein Pool von »Imamen« zur Verfügung stand.[59] In der Auswanderungssitua-

---

meister in seiner eigenen Stadt Probleme mit türkischen Vereinen gehabt hätte. Daher hätte dieser die Einsetzung der Sozialberatung der AWO als öffentlich-amtlichen Ansprechpartner empfohlen. Interview, Aksakallı Dede und ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

54 Siehe Abschnitt I.

55 Vgl. Jonker 2002a: 207-229.

56 »*-cı*« [oder *-ci*, *-cu*, *-cü*, *-çi*, *-çı*, *-çu*, *-çü*] ist im Türkischen ein Suffix, das Zugehörigkeit [z.B. *laikçi* ›jemand, der pro-Laizismus ist‹] oder eine Berufsbezeichnung ausdrückt [z.B. *taksici* ›Taxi-Fahrer*in‹]. In Geschichte und Gegenwart werden religiöse und politische Bewegungen und ihre Anhängerschaft oft nach ihren Gründern oder nach einem wichtigen Referenzpunkt bezeichnet: z.B. *Süleymancı*, *Fethullahçı*, *Nurcu*, *Erbakancı*, *Diyanetçi* usw.

57 Vgl. zu umfassenden Informationen über den Orden, Tunahan, die Entstehung des VIKZ und seine Geschichte: Jonker 2002a.

58 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum.

59 Des Weiteren zeugt dieser Hinweis von der Verwurzelung der heutigen Akteure in der lokalen islamischen Szene.

tion haben Muslime somit Mechanismen einer religiösen Selbstversorgung entwickelt, indem sie in der neuen Umgebung die hegemoniale sunnitische Vorstellung eines direkten Mensch-Gott-Verhältnisses sowie des Rechtes, dass alle männlichen Muslime religiöse Dienste wie Gebetsleitungen übernehmen können, symbolisch legitimiert haben. Dies und das Fehlen hauptamtlicher Strukturen führte dazu, dass die für die Imam-Tätigkeit angesprochenen Akteur*innen darum wetteiferten, zum Gebet zu rufen, die Gebete leiten zu können oder den Beginn des Gebets einzuläuten.[60] Die Akteur*innen gaben sich Mühe, besonders schön zu rezitieren, langsame Bewegungen während des Gebets zu machen, frühzeitig in die Moschee zu kommen und sich auch um die Sauberkeit im Gebetsraum zu kümmern.[61] Dieser Umstand wiederum hat das Fundament für die dialogische Ausbildung von religiöser Autorität in Moscheen einerseits und die Möglichkeit ihrer Anfechtung andererseits gelegt.

Der Unterricht für Kinder beiderlei Geschlechts – ganz nach dem Vorbild des informellen Moscheeunterrichts in der Türkei – wurde vor allem nach 1973 notwendig, als mit dem verkündeten Anwerbestopp der flexible Migrationsprozess gestoppt wurde: Wer die Arbeit in Deutschland aufgab und in das Herkunftsland zurückging, hatte kaum legale Möglichkeiten der Rückkehr nach Deutschland. Dieser Umstand erforderte, dass die Gastarbeiter und Gastarbeiterinnen eine Perspektive für den weiteren Verbleib in der neuen Heimat entwickeln mussten, mitsamt den Herausforderungen, die sich mit dem Familiennachzug oder der Familiengründung ergaben: Die endgültige Rückkehr (türk. *kesin dönüş*) wurde zwar verschoben, blieb aber als Perspektive für die Zukunft erhalten. Der Anwerbestopp hat somit für viele Familien eine migratorische Mix-Situation geschaffen: teilweise wurden Kinder zu Großeltern, anderen Verwandten oder auf Internate im Heimatland geschickt, teilweise blieben ältere Kinder im Heimatland, während die Jüngeren nach Deutschland geholt wurden.[62]

Die Moschee als Selbstorganisation von Muslim*innen kann als eine neue Erfahrung gewertet werden, da in deren Herkunftsländern die Einrichtung von Moscheen als eine öffentliche Aufgabe wahrgenommen wurde – auch wenn der Bau einer Moschee oftmals von lokalen Interessierten ausging und -geht. Dies heißt nicht, dass religiöse Selbstorganisation in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften per se nicht vorhanden gewesen wäre. Aber die Einrichtung und der Erhalt ei-

---

60 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk).

61 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk).

62 Die Mix-Situation verschärfte sich in den 1980er Jahren als mit der CDU-FDP-Regierung eine Rückkehr der Migrant*innen finanziell gefördert wurde: Kinder wurden schon mal in die Türkei vorgeschickt, weil die Familie später nachkommen wollte, dann wieder hergeholt, weil doch keine Rückkehr möglich war.

ner Moschee *von unten* als basale religiöse Einrichtung hat eine andere Qualität als die Etablierung von privaten oder semi-öffentlichen religiösen Dienstleistungen, die beispielsweise im Osmanischen Reich staatlich auch gefördert wurden und in der Republik Türkei von Angehörigen oder Affiliierten der durch deren Verbot seit 1924/25 inoffiziell agierenden Orden initiiert wurden. Bisher hat für das Entstehen von Moscheen in Deutschland lediglich JONKER das Know-how von Ordensaffiliierten Akteur*innen in den Vordergrund gerückt:

> »In der Türkei durchliefen in den [19]60er Jahren vor allem die Söhne und Töchter von armen Bauern und Landarbeitern die Süleyman'schen Korankurse und erwarben damit ein Grundwissen, das sie erst später in der Migration als Gruppe verbinden würde. In der Anfangszeit nahmen sie zuerst unter ihren Landsleuten eine Schlüsselposition ein. Sie waren es, die als einzige in der Lage waren, Heiraten zu schließen, Begräbnisse durchzuführen und als *Hoca*, Vorbeter, Imam und sogar als *Müftü* aufzutreten.«[63]

So fallen auch unter den Moscheegründern und religiösen Experten am Hauptfeldforschungsort in dieser Anfangszeit religiöse Akteure auf, die innerhalb der Koranschulbewegung von Süleyman Hilmi Tunahan in der Türkei religiöse Bildung genossen haben.[64] Dieser Umstand zeigt deutlich, dass religiöse Autorität durch das religiöse Kapital der Akteur*innen verwoben mit ihrem sozialen und kulturellen Kapital generiert wurde.

Dabei scheint vor allem die Entwicklung einer sicheren religiösen Umgebung für die Kinder die Konstruktion der Moschee als genuin religiösen Ort begünstigt zu haben: SCHIFFAUER stellt die Erfahrungen, die die frühen Gastarbeiter mit muslimischer Sensibilität in der ihnen als christlich und/oder säkular erscheinenden Umgebung machten, in den Zusammenhang von ethisch-moralischer Sicherheit in der »Fremde« (»*gurbet*«), die durch die selbstorganisierte Moschee gewährleistet wurde.[65] Dass man sich in der *gurbet* aufhält, bedeutet, mit Fremdem konfrontiert werden zu müssen und diese Situation auszuhalten. *Gurbet* heißt daher vor allem auch, sich nicht einzumischen, etwas Gegebenes nicht nach den eigenen Lebenserfordernissen zu gestalten oder umzuformen und auch nicht den Versuch dazu zu unternehmen. Mit der Identifikation Deutschlands als Ort des *gurbet* ergibt sich,

---

63 JONKER 2002a: 122 [*Hervorhebungen* im Original]. Auch SCHIFFAUER macht darauf aufmerksam, dass unter den Moscheegründern in Augsburg viele Akteure mit der *İslam-Kültür*-Bewegung affiliiert waren und aus der Perspektive anderer Muslime als dominant empfunden wurden. Vgl. SCHIFFAUER 2000: 23.

64 Interview, Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Ferit und Salih (*Hizmet*-Netzwerk).

65 Vgl. SCHIFFAUER 2000: 268-269; 286-290; 292-297 und weitere Stellen der lebensgeschichtlichen Ausführungen. Vgl. auch SCHIFFAUER 2004b: 350.

kein Recht auf die *Heimat der Anderen* zu haben. Ein authentisches Leben scheint nur in eigens geschaffenen Räumen wie z.B. in einer Moschee möglich. Somit erschaffen die Menschen im liberal-christlich-säkularen Kontext erst die Moschee als Ort der idealen islamischen Lebensführung. Flankiert wird diese Vorstellung mit der Akkumulation religiösen Lebens in der Moschee in der Türkei, die Hand in Hand mit der Säkularisierung und staatlichen Implementierung eines sunnitischen Islamverständnisses geht.[66] In dieser Perspektive erscheint die männlich gesteuerte und durch informelle Arbeit der Frauen geschaffene Moschee als der zentrale Ort, in dem Religion gelebt und vermittelt wird, was zu einer praktischen *Sakralisierung* der Moschee geführt hat: Außerhalb der Moschee ist das profane Leben, das auch nicht perfekt islamisch gestaltet sein kann; in der Moschee ist das islamische Leben, was z.B. Auswirkungen auf Geschlechterverhältnisse hat. Die Moschee wird von der Gründergeneration mit diesen Bedeutungen aufgeladen und erst die nachkommende Generation entwickelt ein Verständnis von Gestaltungsmacht *im eigenen Land*.[67] Die gegenwärtige Ausdifferenzierung islamischen Lebens außerhalb der Moschee wie in Hochschulen, Nachbarschaften, u.w. fordert mittlerweile die Engführung des islamischen Lebens auf Moscheen heraus wie weiter unten noch auszuführen sein wird.

Nach mehreren Namensänderungen und Vereinsneugründungen – immer mit Sitz an derselben Adresse – schloss sich der erste Verein am Hauptfeldforschungsort dem Dachverband »Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.« (DITIB) nach dessen deutschlandweiter Gründung 1984 an. Der Alkoholausschank im Lokal war zu dieser Zeit schon eingestellt, aber Möglichkeiten zum Billard- oder Kartenspielen existierten im Gasthaus weiterhin. Die türkische Religionsbehörde *Diyanet* hat mit und über DITIB Strukturen geschaffen,[68] um den laizistischen, und damit als *unpolitisch* gedeuteten Islam der türkischen Republik im Ausland zu vertreten. Einhellig ist die Forschung in der Beurteilung, dass sich diese Intervention im islamischen Feld gegen die starken Vertretungen der *Milli Görüş*[69]-Bewegung und der *İslam-Kültür*-Bewegung wendete, die in der Türkei die von *Diyanet* repräsentierte Orthodoxie herausforderten und in Deutschland ein staatlicherseits unkontrolliertes Betätigungsfeld vorgefunden hatten.[70] Begründet wurde die *Milli*

66 Siehe Abschnitt I.

67 Vgl. die Interview-Passagen in Schiffauer 2000: 276ff.

68 Siehe zum Verhältnis DITIB-*Diyanet*: Yaşar 2012 und Beilschmidt 2015: 47-50.

69 Der Name dieser Gruppierung bedeutet wörtlich aus dem Türkischen: »Nationale Sicht«. Der Begriff *milli* (»national«) bezieht sich hier zum einen auf die türkisierte (koranische) Wendung *millet-i Ibrahim*, was verstanden wird als ›Gemeinschaft Abrahams‹, d.h. als Gemeinschaft der Gottgläubigen. Zum anderen ist *milli* eng geführt auf die Nation, hier das türkische Volk bezogen. Allgemein kann *Milli Görüş* als ›Volkessicht‹ verstanden werden. Vgl. Schiffauer 2010: 71.

70 Vgl. Schiffauer 2010: 98-100.

Görüş-Bewegung zu Beginn der 1970er Jahre durch den Maschinenbau-Professor, Unternehmer und Politiker Prof. Dr. Necmettin Erbakan (1926-2011). Er plädierte dafür, dass mit der Rückbesinnung auf die eigene islamische Tradition – im Gegensatz zum Kapitalismus und zum Kommunismus – eine islamisch fundierte gesellschaftliche und staatliche Ordnung installiert werden könne, die Gerechtigkeit und Wohlstand garantiere. SCHIFFAUER beschreibt die *Milli Görüş*-Bewegung als eine, die innerhalb des parlamentarischen Systems für eine Islamisierung eintrat, also keine revolutionäre Bewegung darstellte.[71] In der Türkei wurde die Bewegung trotz Parteiverboten, massiver Behinderungen der politischen Arbeit und der Verneinung von religiösen Rechten in der Öffentlichkeit (z.B. Recht auf Bildung mit dem Kopftuch, zu dessen Advokaten sich die Bewegung machte), aber auch trotz Regierungsbeteiligungen stärker. Es ist das Eintreten für eine »gerechte Ordnung« (türk. *»adil düzen«*; Schlagwort der Bewegung in den 1990er Jahren), die die Bewegung durch verschiedene Krisen gebracht hat. Während in der Türkei die *Milli Görüş*-Bewegung sich parteipolitisch etablierte und damit mit diversen Agenden von Wirtschaft über Bildung bis Außenpolitik befasst war, entwickelte sie sich in Deutschland als eine Moscheebewegung, die aufgrund der Handlungszwänge einer Vereinigung, die religiöse Dienste anbietet, von vorneherein mit dem Aufbau einer religiösen Infrastruktur betraut war: »Dies reicht von der Einrichtung von Moscheen über das Anbieten rechtstheologischer Beratung bis hin zu Hilfe bei Rechtsauseinandersetzungen etwa in Bezug auf die Kopftuchfrage«.[72] *Diyanet* brandmarkte diese Bewegungen als Ausdruck *politischen Islams*.[73] Beiden Bewegungen ist türkisches Nationalbewusstsein inhärent, indes sticht innerhalb der *Milli Görüş* eine Tendenz zur islamischen Umma hervor, insbesondere eine Arabophilie. Vor allem mit der Entsendung verbeamteter Religionsbeauftragten durch das *Diyanet*-Amt sollte der Einfluss von Imamen mit nicht akkreditierter religiöser Bildung eingedämmt werden und gleichzeitig das schwelende Problem von fehlenden hauptamtlich tätigem religiösen Personal in Moscheen in Deutschland lösen.[74] Mit

---

71 Vgl. SCHIFFAUER 2010: 72-89.

72 SCHIFFAUER 2002: 88.

73 Vgl. auch BEILSCHMIDT 2015: 180-183. Während die *islamische* Opposition *Diyanet* schon immer als politisch kritisierte, kommt in den letzten Jahren auch von laizistisch-nationalistisch gesinnter Seite Kritik an den engen Verflechtungen zwischen Regierung und *Diyanet* (vgl. ÖZTÜRK 2016). Über *Diyanet* trifft diese Kritik auch DITIB (Feldnotiz, Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Ferit (Kultur- und Bildungszentrum), Salih (*Hizmet*-Netzwerk) und mit der Vorsitzenden einer türkischen Hochschulgruppe.

74 DITIB vermittelt ihren Mitgliedsgemeinden bis heute noch so genannte ›Religionsbeauftragte‹ (türk. *din görevlisi*) aus der Türkei, die als türkische Beamte für etwa 3-5 Jahre einen Auslandsdienst absolvieren. Als solche sind sie dem türkischen Beamtenrecht unterworfen und bekommen ihr Gehalt vom türkischen Staat. Dies entlastet islamische Gemeinden mit DITIB-Zugehörigkeit erheblich vom finanziellen Druck und garantiert über Jahre hinweg die Versorgung muslimischer Gemeinden mit laizistisch gesinnten Imamen. Religionsbeauftragte

dieser Verbandszugehörigkeit verfügte somit auch der örtliche Verein über mehrere Jahre hinweg über einen ausgebildeten Vollzeit-Imam, dessen Finanzierung extern gesichert war.

Es ist gerade das Fehlen einer deutschen Religionspolitik in Bezug auf Muslim*innen sowie die Vorstellung der Arbeitereinwanderung als temporäres Phänomen, wodurch sich das islamische Feld als autonomes Feld entwickeln konnte und die Türkeiorientierung zentral blieb. Frühe Versuche, organisatorische Anerkennung durch den deutschen Staat zu erhalten wie der Antrag auf Körperschaft des öffentlichen Rechts 1979 durch den VIKZ oder islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen zu etablieren, liefen aus mehreren Gründen ins Leere. Wurde der Antrag auf Körperschaft des öffentlichen Rechts durch den VIKZ zunächst von staatlichen Stellen positiv aufgenommen, scheiterte er an Einschätzungen des Deutschen Gewerkschaftsbundes, dass es sich bei der Gruppe um Sympathisanten eines islamischen Staates handele, was vor staatlichen Stellen vehement vertreten wurde.[75] Aber auch durch Interessengegensätze der muslimischen Akteur*innen bzw. allgemein der türkischen Arbeiter*innen in Bezug auf die Türkei blieb der deutsche Kontext lange Jahre ein nichtgestaltbarer Ort.[76] Die Genese des islamischen Feldes in Deutschland ohne staatliche und institutionelle Regularien einerseits (weder von deutscher, türkischer oder anderer Seite) und andererseits mit informellem Beistand von Akteur*innen, die mit islamischen Netzwerken affiliiert waren, hat dann doch staatliche Kontrollmechanismen auf den Plan gerufen – nämlich aus der Türkei. Allerdings ist die Intervention des türkischen Staates auch von religiösen Akteur*innen im Feld nachgefragt worden, weil die Situation als durchaus problematisch empfunden wurde.[77] Dies steht im Zusammenhang mit veränderter Religions- und Nationspolitik in der Türkei selbst, die nach dem Militärputsch von 1980 als Bollwerk gegen kommunistische Formationen einen positiven Bezug zum türkischen Islam symbolisch etablierte, was unter dem Stichwort ›Türkisch-islamische Synthese‹ (*Türk-İslam Sentezi*) bekannt geworden ist.[78] Damit rückte auch der *Schutz* der Bevölkerung gegen islamistische Haltungen in den Vordergrund, die 1979 mit der islamischen Revolution in Iran und dem Einmarsch der sowjetischen Armee in Afghanistan einerseits und dem Erstarken der *Milli Görüş*-Bewegung andererseits Auftrieb erhalten hatten.[79] Die Auswirkungen der veränderten Politik der Türkei auf das islamische Feld in Deutschland muss daher vor

---

in DITIB-Gemeinden verfügen über eine (türkei-)staatlich anerkannte Ausbildung und heute in der Regel auch über ein Theologie-Studium.

75 Vgl. dazu Jonker 2002a: 91-100.

76 Schiffauer 2004b: 352.

77 Vgl. Beilschmidt 2015: 48.

78 Siehe zur Türkisch-islamischen Synthese Copeaux 1997 und 1998.

79 Der parlamentarische Arm der *Milli Görüş*-Bewegung war mit der »Nationalen Heilspartei« (*Milli Selamet Partisi*, gegr. 1972) vor dem Militärputsch dreimal an der Regierungsbildung

diesem Hintergrund betrachtet werden, da sich in den 1970er Jahren hierzulande religiöse Formationen etabliert hatten, welche die Position der *Diyanet* in der Türkei herausforderten: In den 1970er Jahren sind aus einzelnen größeren islamischen Vereinen/Moscheen die ersten deutschlandweit aktiven islamischen Verbände entstanden. Diesen schlossen sich in den 1980er Jahren lokale türkisch-islamische Arbeitervereine an. Der Gründung des schon erwähnten Verbandes *islamischer Kulturzentren* (VIKZ) 1973 folgte 1975 die Vorläuferorganisationen der heutigen Islamischen Gemeinschaft *Milli Görüş* und 1978 der »Verband der demokratischen, türkischen Idealistenvereine in Deutschland« (ADÜTDF)[80].

Die Verbandszugehörigkeiten versprachen verschiedene Erleichterungen: zum einen konnten religiöse Dienste, die den lokalen Rahmen sprengten (z.B. Pilgerfahrten nach Mekka und Medina, Abwicklung von Todesfällen u.w.), besser organisiert werden. Aber auch die unmittelbare Hilfe durch Vermittlung von Prediger*innen, Lehrer*innen, Reliquienbesuchen und religiösen Materialien kam den ehrenamtlich tätigen religiösen Akteur*innen sehr gelegen. Die Nachfrage nach einem hauptamtlichen Imam, der werktags wie am Wochenende in der Moschee für diverse religiöse Aufgaben zur Verfügung steht, konnte auch über die Netzwerke der Verbände nicht überall und zur Gänze erfüllt werden. Die prekäre Situation der Imam-Frage, wie sie sich schon durch die Selbstorganisierung der Moscheen gezeigt hatte, führte zu einer Ausdifferenzierung von religiöser Autorität, weil es vor Ort über den Imam hinaus zum Engagement anderer ehrenamtlicher Akteur*innen mit religiöser Expertise gekommen ist, z.B. als Lehrer*innen, Gebetsleiter oder Prediger*innen – außer bei der Gebetsleitung engagierten sich in dieser frühen Phase durchaus auch Frauen. Gleichzeitig etablierten einzelne Verbände schon früh Nachwuchsförderung: Beispielsweise ermöglicht der VIKZ schon seit den 1970er Jahren eine *Hoca*-Ausbildung für Frauen und Männer, mit integriertem Abschlussjahr an der Istanbuler Schule der Bewegung,[81] aufbauend auf der langjährigen Institutionalisierung der religiösen Bildung innerhalb der Bewegung in der Türkei. Diese institutionelle Struktur stärkte seine relative Position im islamischen Feld in Deutschland, da in Bezug auf religiös gebildetes Personal ein Pool an

---

beteiligt (1974, 1. Regierung der nationalistischen Front 1975-1977 und 2. Regierung der nationalistischen Front 1977-1978).

80 Beim Dachverband ADÜTDF, *Almanya Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu* (»Föderation der türkischen demokratischen Idealistenvereine in Deutschland e.V.«), gegr. 1978, Sitz in Frankfurt a.M., handelt es sich um einen türkisch-nationalistisch ausgerichteten Verband, der innerhalb der Idealisten-Bewegung (türk. *Ülkücülük*) verortet ist und Bindungen zur Partei der Nationalen Bewegung (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) aufweist. Bisher ist der Verband kaum wissenschaftlich erforscht. Kurze Informationen sind in Überblicksdarstellungen zu türkisch-islamischen Gemeinschaften zu finden wie z.B. bei Lemmen 2001.

81 Vgl. Jonker 2002a: 124.

Expert*innen aufgebaut werden konnte, von dem teilweise auch andere Moscheen profitieren.

Identitätspolitik und die Fragmentierung des islamischen Feldes

Mit der Gründung von Dachverbänden kann man in den 1980er Jahren eine Fragmentierung der muslimischen Vereinslandschaft beobachten: Der eine erste muslimische Verein, den es so in fast allen westdeutschen Städten gab, verband noch über alle politischen, religiösen und sozialen Vorstellungen der Gläubigen hinweg die (türkischen) Muslim*innen. Dies änderte sich, als sich innerhalb der Gemeinden Fraktionen herauskristallisierten, die versuchten, die Moscheevereine mit ihren Vorstellungen zu prägen. Je nach den gerade aktuellen Mehrheitsverhältnissen im Vorstand wechselten die lokalen Vereine die Verbandszugehörigkeiten oder votierten für den Verbleib. Entsprechend den ökonomischen und personellen Ressourcen sowie der Mobilisierungskraft der jeweiligen Fraktionen gründeten sie nach Niederlagen eigene Gemeinden oder blieben in den bestehenden Gemeinden. Wechsel der Verbandszugehörigkeiten der islamischen Vereine und entsprechende Neugründungen sind bis in die 1990er Jahre hinein allgegenwärtig. Noch wichtiger als die praktischen Erleichterungen, die alle Verbände gleichermaßen anboten,[82] war nämlich der Identifikationsrahmen, den die Verbände pflegten: Bedeutende Akteur*innen innerhalb der jeweiligen Bewegungen, zirkulierende Schriften und Ideen oder die Sympathie für einen religiösen oder politischen Führer einer Bewegung oder Partei sprachen die Menschen in ihrer Religiosität sowie in ihrer nationalen und sozialen Identität an. Die Debatten und Praxen drehten sich nicht oberflächlich um parteipolitische Präferenzen, sondern um die damit verbundenen religions-, sozial- und wirtschaftspolitischen Positionierungen, die gerade in Bezug auf Religion bestimmte islamisierte Konzepte von ethischem Handeln, Gerechtigkeit, Tugenden, Wirtschaft und Handel, Bildung und Wissen betrafen. Die Deutungsmacht über die verhandelten Themen wurde im hohen Maße auch dadurch bestimmt, welchen Akteur*innen religiöse Autorität zugesprochen oder aberkannt wurde. Der Vorwurf, eher politischer als religiöser Akteur zu sein, was mit Illegitimität gleichgesetzt wurde, konnte wechselseitig gegenüber den jeweils anderen vorgebracht werden. Diese Zuweisungen konnten so weit gehen, dass nicht nur die religiöse Rechtmäßigkeit der Konzepte infrage gestellt oder aberkannt wurde, sondern auch die Gültigkeit des Gebets unter der Gebetsleitung eines Akteurs mit *gegnerischer* Gesinnung beispielsweise tangierte.[83]

---

82 Bis auf die für Vereine unentgeltliche Entsendung von religiösem Personal in DITIB-Moscheen.

83 Aussagen wie »Das Gebet gilt vor Gott nicht, wenn es unter der Gebetsleitung eines Imams des *Diyanet* verrichtet wurde« (»*Diyanet hocasının arkasında kılınan namaz geçerli değil.*«) oder »Das Fleisch eines Tieres ist nicht *ḥalāl*, wenn der Schlachter nicht einer von uns ist« (»*Bizden olmayanın kestiği et yenilmez, helal değil*«) sollen vor Ort durchaus kolportiert worden sein.

Diese Identitätspolitik war ausschlaggebend für die zum Teil erbitterten Kämpfe um Deutungsmacht und Hegemonie im islamischen Feld unter Moscheen und die in der Konsequenz wechselnden Verbandszugehörigkeiten und neuen Moscheegründungen. Heute wird die dadurch entstandene Pluralität und Koexistenz unter dem Überbau der gleichen Botschaft unter Muslim*innen – auch unter dem Druck gesellschaftlicher Erwartungen nach Homogenisierung islamischer Botschaften und der Ausbildung eines *konfessionellen* Ansprechpartners – meiner Einschätzung nach als bereichernd und Ausdruck muslimischer Vielfalt angesehen. Doch von den damals beteiligten Akteur*innen wurden und werden diese Entwicklungen in der Vergangenheit als tiefgreifende Erosion des ethnisch-religiösen Zusammenhalts der türkischen Muslim*innen in einer ihnen eigentlich fremden deutschen Umgebung begriffen.[84] SCHIFFAUER bezeichnet die Erfahrung der Konflikte und Spaltungen als »traumatisch«, da sie zum Teil zu tiefen Rissen durch Freundschaften und Familien führten und – bei Niederlage in den Moscheewahlen – die Menschen ihre geistige Heimat und die in mühseliger Eigenarbeit aufgebaute »eigene« Moschee verloren.[85] Vor diesem Hintergrund erst ist zu verstehen, warum sich der Umgang mit Dissens und Konflikten im islamischen Feld in späteren Jahren als Vielfalt und Akzeptanz ausdrückt und warum identitätspolitischen Aussagen solche Sprengkraft inne wohnt. Es erklärt auch, warum z.B. auf Festen der türkischen Community am Hauptfeldforschungsort die heutigen türkischdominierten Moscheen nicht selbstbewusst für ihre eigene Moschee auftreten, sondern ein solches Auftreten als Fragmentierung der türkischen Identität begreifen.[86]

Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräche mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk) und Ferit (Kultur- und Bildungszentrum). Vgl. auch SCHIFFAUER 2000: 24-25.

84 Interview, ehemaliger Vorsitzender und Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal. Vgl. auch SCHIFFAUER 2000: 22-23 und 55-66.

85 SCHIFFAUER 2004a: 73.

86 Feldnotiz, türkisches Kinderfest *23 nisan*, 17.05.2015, Deutsch-Türkischer Elternverein, in einem öffentlichen Park: Akteur*innen aus mehreren Moscheen hatten jeweils eigene Stände mit Essen und Trinken aufgestellt, allerdings war an keiner Stelle ein Hinweis auf die jeweilige Moschee. Auf Nachfrage, warum sie denn nicht sagten, dass sie von der Frauengruppe der Yunus-Emre-Moschee oder von der Mimar-Sinan-Moschee sind, erklärten mir ausnahmslos alle Anwesenden, dass »wir alle Türken sind« (»*hepimiz Türküz*«) und es hier keinen Raum für »Exklusion« (»*dışlama*«) und »Separation« (»*ayrılma*«) gebe. Nach den Ereignissen im Dezember 2015 und spätestens mit dem Putschversuch am 15.07.2016 in der Türkei hat sich diese »Einigkeit« neuformiert. Akteur*innen aus dem *Hizmet*-Netzwerk sind nach dem Putschversuch unter Druck geraten. Auch die türkisch-öffentliche Unterstützung für ihre Schulen oder für ihre Bildungsvereine ist zurückgegangen. Siehe HÜR 2018 und LEHNHOFF 2018.

Verbände von Muslim*innen mit anderen ethnischen, konfessionellen oder sprachlichen Bezügen spielten zunächst keine exponierte Rolle: Der 1987 gebildete »Islamische Arbeitskreis Deutschlands«, aus dem 1994 der »Zentralrat der Muslime in Deutschland« (ZMD) hervorgehen sollte, sah sich als Zusammenschluss von Moscheen nicht-türkischer Zugehörigkeit.[87] Doch das islamische Feld wurde lange Zeit dominiert durch den Konflikt zwischen ›Staatsislam‹, repräsentiert durch DITIB, und widerständigen islamischen Bewegungen, in dem sich Akteur*innen über die im Kontext türkischer Diskurse stehenden Fragen um die Stellung der Religion in der Öffentlichkeit, Islamismus, Laizismus und Nationalismus vehement auseinandersetzten. Vor Ort entstehen zwar in den 1980er Jahren ein afghanischer Kulturverein (der in seinem Vereinsgebäude auch über einen Gebetssaal verfügt), eine Zweigstelle der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) und auch diverse multikulturelle Vereine, allerdings gibt es zwischen den türkischdominierten Moscheen und den andersethnischen religiösen Vereinigungen keine wechselseitigen Beziehungen, wie sie auch im gesamtdeutschen Rahmen nur lokal gebunden (wie in Köln) zu beobachten sind. Der Eintritt des ZMD ins Feld und damit auch die Stärkung des nicht-türkischen Faktors ist daher zunächst als eine Intervention aus dem Rand des Feldes heraus zu verstehen. Es ist dem kulturellen Kapital der Sprachkompetenz zu verdanken, dass Akteur*innen aus dem ZMD im Gegensatz zu Akteur*innen aus den anderen bestehenden Verbänden zwar nicht innerhalb des Feldes, aber außerhalb Gehör fanden, nämlich die verstärkte deutschsprachige Präsenz von Vorsitzenden und Vorständen des ZMD. Allerdings sind in den Konsolidierungsjahren des islamischen Feldes weder die Positionierung als international (heute: multiethnisch) noch die Deutschsprachigkeit symbolisch wichtige Kapitale. Dies ändert sich erst, als die deutsche Gesellschaft und Politik ab den 2000er Jahren unter dem Eindruck sicherheits- und integrationspolitischer Maßnahmen ins islamische Feld interveniert und Muslim*innen sich im Konzept des multikulturellen und multireligiösen Deutschland positiv verorten.

Insgesamt ist die hier beschriebene Entwicklung symptomatisch für die Geschichte der Moscheevereine in Westdeutschland. Und so kann man auch am Hauptfeldforschungsort beobachten, wie die Verbandszugehörigkeiten der Moscheen sich änderten und dadurch immer mehr islamische Vereine entstanden: Der 1981 gegründete »Türkisch-islamische Verein« in der Nähe des Hauptfeldforschungsortes erlebte den Wechsel 1991 von VIKZ zur DITIB. Einige Jahre vorher

87 Dieser gilt als erster übernationaler islamischer Verband, auch wenn die türkisch dominierten Verbände VIKZ und die »Union der Türkisch-islamischen Vereine«, gegr. 1987 (ATIB) Gründungsmitglieder des ZMD waren. Zu den Gründungsmitgliedern zählt auch der 1958 gegründete Verband arabisch dominierter Moscheen, die »Islamische Gemeinschaft Deutschland e.V. (IGD). Der Anstieg arabischer Moscheen in den großen und mittelgroßen Städten in Westdeutschland ist erst ab 1990 zu verzeichnen, auch die allermeisten ersten bosnischen religiösen Vereine wurden nach 1990 gegründet. Vgl. hierzu Lemmen 2001.

war die DITIB-Bindung der heutigen Altstadt-Moschee von Teilen der Gemeinde immer stärker in Frage gestellt worden: Die Auseinandersetzungen kulminierten schließlich in turbulenten Vorstandwahlen 1989, als verschiedene Fraktionen in der Moschee in einer Nacht- und Nebel-Aktion Mitglieder aus der türkischen Community anwarben, um ihrer Sicht zum Sieg zu verhelfen. Nach dem Wahlsieg der *Milli Görüş*-Fraktion trat der Verein aus der DITIB aus und 1991 der AMGT (ab 1995: IGMG) bei. Die Gegner wurden von den Gewinnern der Auseinandersetzung dabei mit *unislamischen* Handlungen assoziiert, wie z.B., dass diese im Café der Moschee Alkohol getrunken oder mit Schuhen den Gebetssaal betreten hätten.[88] Die Konflikte um Verbandszugehörigkeiten verliefen indes nicht nur zwischen verschiedenen Fraktionen sondern auch innerhalb einer Fraktion. Die *Milli Görüş*-Bewegung hatte bundesweit Anfang der 1980er Jahre eine tiefgreifende Erosion durch den Konflikt zwischen dem »parlamentarischen Weg« von Erbakan und dem »revolutionären« Weg seines Weggefährten und späteren Widersachers Cemalettin Kaplan (1926-1995) erlebt.[89] Auch am Hauptfeldforschungsort trat Kaplan als Prediger auf und wurde von einigen Akteuren in der Altstadt-Moschee geschätzt,[90] konnte aber kaum Anhänger*innen für seinen 1983 von der *Milli Görüş*-Organisation abgespaltenen »Verband islamischer Vereine und Gemeinden« (ICCB)[91] gewinnen.[92] Zum einen lag dies an dem virulenten Konflikt zwischen DITIB-Bindung und Bindung zur *Milli Görüş*-Bewegung, was flankiert wurde durch die heterogene Akteursstruktur mit ihren unterschiedlichen parteipolitischen Präferenzen. Zum anderen hatte die AMGT-Zentrale nach der Abspaltung der ICCB engere Verbindung zu Erbakan und seiner 1983 in der Türkei gegründeten ›Wohlfahrtspartei‹ (*Refah Partisi*, RP) aufgebaut und die lose Bindung der

88 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Mosche. Der erwachsene Sohn eines Vorstandsmitglieds, das bei den Vorstandswahlen 1989 abgewählt wurde, verneint solche »Geschichten«: Im Café wurden Karten gespielt, vielleicht auch um kleinere Geldbeträge, aber Alkohol wäre lange nicht mehr ausgeschenkt worden und keiner hätte den Gebetssaal mit Schuhen betreten. Feldnotiz, städtischer Empfang der Migrantenvereine, 28.06.2013, Ratssaal, Gespräch mit Salih (*Hizmet*-Netzwerk). Interessanterweise kam das Narrativ, mit Schuhen Gebetssäle zu betreten, auch während der *Gezi*-Proteste 2013 in Istanbul von Gegner*innen der Proteste zur Sprache und wurde dahingehend gewertet, dass es sich bei den *Gezi*-Protestierenden ja gar nicht um richtige Muslim*innen handeln würde. Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

89 Vgl. detailliert zu Kaplan und seiner Bewegung: Schiffauer 2000.

90 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Mosche.

91 »*İslami Cemiyetler ve Cemaatler Birliği e.V.*« (Verband islamischer Vereine und Gemeinden), gegr. 1982/83. Namensänderung 1994 zu »Kalifatsstaat«, türk. *hilafet devleti*, gerichtlich verboten 2002.

92 Zwei Drittel aller *Milli Görüş*-Moscheen hatten sich zu Kaplan bekannt und die AMGT verlassen. Die Krise in der AMGT konnte erst 1986/87 überwunden werden. Vgl. Schiffauer 2004a: 71-75.

Milli Görüş-Moscheen zugunsten einer zentralistischen Organisation abgelöst.[93] Mit der Anbindung der Altstadt-Moschee an den Verband nach der Hochzeit der *Milli Görüş*-internen Konflikte war die Identifikation mit dem Erbakanschen Weg, dessen sich abzeichnende Erfolge in der Türkei und die Mitarbeit in der umfassenden Basisarbeit der Mutterpartei (z.B. durch Spendensammlung) attraktiver als der revolutionäre Weg, für den Kaplan stritt.

Die Akteur*innen in der Altstadt-Moschee, die die Vorstandswahlen 1989 verloren hatten, verließen nach der Wahlniederlage den Verein. Ein Teil ging in Moscheen ins Umland, die sich im Lauf der 1980er Jahre DITIB angeschlossen hatten. Ein anderer Teil gründete 1991 schließlich eine eigene Moschee, die allerdings nicht dem DITIB-Verband angeschlossen wurde, sondern der ADÜTDF. Dieser Moscheeverein hat nach mehreren Gebäudewechseln schließlich in einem Wohngebiet Räume bezogen: Neben einem geschlechterseparierten Gebetsraum befinden sich dort heute auch Versammlungsräume mit einer Teestube. Die Moschee beschäftigt immer wieder einen hauptamtlichen Imam aus der Türkei, meist für drei Monate; wenn das Visum ausläuft, bleibt die Moschee wieder ohne einen hauptamtlichen Imam. Der Moscheeverein tritt lediglich in der türkischsprachigen Öffentlichkeit auf und ist mit sportlichen und kulturellen Veranstaltungen aktiv wie präsent. Er hat neben einer Frauen- auch eine gemischte Jugendgruppe. Auch der Verband ADÜTDF hat in den 1980er Jahren turbulente Abspaltungsprozesse durchgemacht, die mit dem politischen Feld in der Türkei zusammenhängen und den dominanten Diskurs um die wechselseitige identitätspolitische Stellung von Nation und Religion abbilden. Als Folge der Auseinandersetzungen ist 1988 die »Union türkisch-islamischer Kulturvereine e.V.« (ATIB)[94] gegründet worden. Allerdings sind am Hauptfeldforschungsort kaum Akteur*innen mit Verbindung zur ATIB institutionell in Erscheinung getreten. Durch ihre geringe Zahl vor Ort und durch den Verlust der selbst mitaufgebauten Moschee einerseits und durch den Umstand, dass ATIB selbst eine Abspaltung darstellte, konnten sie keine wirkmächtige Position im lokalen Feld besetzen. Allerdings waren entsprechende identitätspolitische Konflikte in der ADÜTDF-Moschee auch in den 2000er Jahren nicht abgeebbt, führten aber nicht zu einer weiteren Abspaltung. Stattdessen konnte diese Moschee zunächst alle Akteur*innen aus dem Spektrum integrieren. Die Zahl der in der ADÜTDF-Moschee aktiven Akteur*innen verringerte sich erst Mitte/Ende der 1990er und Anfang der 2000er Jahre durch den Bau repräsentativer Moscheen

93 Vgl. Schiffauer 2004a: 74-75.

94 Auch bei diesem Dachverband handelt es sich um einen Verband in der türkisch-nationalistischen Tradition, in dem allerdings islamische Elemente einen weitaus höheren Status haben als in ihrer Mutterorganisation, der ADÜTDF. Während die ADÜTDF der »Partei der Nationalistischen Bewegung« (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) entspricht, ist ATIB der »Partei der Großen Einheit« (*Büyük Birlik Partisi*, BBP) verbunden. Bisher ist ATIB kaum erforscht. Kurze Informationen sind bei Lemmen 2001 zu finden.

im Umland. Auch wenn diese Vereine nicht die gleiche identitätspolitische Ausrichtung abdeckten wie die ADÜTDF-Moschee, konnten die Bauvorhaben die Unterstützung der Muslim*innen vor Ort gewinnen. Eine weitere Reduzierung ihrer Klientel erfuhr diese Moschee schließlich Ende der 2000er Jahre als in der Folge von Strukturveränderungen innerhalb von DITIB die neue Yunus-Emre-Moschee viele Gemeindegänger*innen aus der ADÜTDF-Moschee anzog. So repräsentierten die Moscheen am Hauptfeldforschungsort und Umgebung Anfang der 1990er Jahre die deutschlandweit dominanten Verbände: DITIB, IGMG und ADÜTDF. Einzig Muslim*innen aus dem Spektrum des ebenfalls mitgliederstarken VIKZ blieben ohne eigene Gemeindegründung. Im Falle des VIKZ sollte sich dies erst wieder in den 2000er Jahren verändern, nachdem der Verband seinen Fokus auf die Etablierung von Schüler*innen-Wohnheimen ausrichtete, damit eine Belebung der verbandsinternen Aktivitäten auslöste und so auch am Hauptfeldforschungsort eine eigenständige VIKZ-Moschee gegründet wurde.

Mit der Klärung der Verbandszugehörigkeiten konzentrierten sich die Akteur*innen in den Moscheen in den 1990er Jahren auf den Ausbau ihrer Moscheearbeit und erweiterten ihr Tätigkeitsfeld erheblich. Die Türkei blieb weiterhin zentraler Bezugspunkt: die Basisarbeit für türkische Parteien, deren Ausgangspunkt die problematische politische und sicherheitspolitische Situation war, die zum einen durch Terror der marxistisch-leninistischen Arbeiterpartei Kurdistans (PKK) und ihrer bewaffneten Auseinandersetzung mit der türkischen Armee einhergehend mit Verweigerung von ethnisch-nationalen Rechten für Kurd*innen durch den Staat hervorgerufen wurde. Zum anderen hat das Erstarken der Wohlfahrtspartei (RP) auch das Verhältnis von islamischer Religion und Staat immer tiefer erfasst, was mit dem *weichen* Staatstreich vom 28. Februar 1997, mit der die islamisch konnotierte Regierung der so genannten *Refahyol* ihre Regierungsgeschäfte niederlegen musste, ihr vorläufiges Ende fand. Auf das islamische Feld wirkten auch mehrere externe Entwicklungen wie die rassistisch motivierten Balkankriege mit der genozidalen Vertreibung muslimischer Bosniak*innen und die schwelende Palästina-Frage. Je mehr Muslim*innen aus dem Balkan und aus Palästina vor Ort präsent waren, umso mehr differenzierte sich auch das Feld und brachte Akteur*innen türkischdominierter Moscheen in Handlungszwang. Denn mit den Balkankriegen kamen Muslim*innen aus dem Balkan, insbesondere aus Bosnien-Herzegowina, nach Deutschland, was die als Gastarbeiter*innen aus dem ehemaligen Jugoslawien nach Deutschland migrierten Muslim*innen zur Gründung von bosnischen Moscheen veranlasste. Diese Gemeinden schlossen sich 1994 zum »Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V.« (VIGB, seit

2008 IGBD) zusammen.[95] Am Hauptfeldforschungsort integrierten sich diese Muslim*innen allerdings in die Altstadt-Moschee, in der die Vorstellung einer gesamtmuslimischen Umma ohne nationale bzw. ethnische Fraktionierungen positiv besetzt war.[96] Im Zuge der Balkankriege initiierten einige türkeistämmige Akteur*innen eine »Bosnienhilfe«, wodurch in der Moschee Spenden sowohl für Geflüchtete aus Bosnien als auch für eine Vor-Ort-Hilfe gesammelt wurde.[97] In der Moschee weckte die schwelende Idee der muslimischen Umma angesichts der Völkermord-Situation der muslimischen Bosniak*innen tiefe Solidaritätsgefühle, die auch mit der osmanischen Vergangenheit verknüpft wurden.[98]

An der Dominanz des türkischen Bezugs waren auch Entwicklungen in Deutschland maßgeblich wie die rassistisch motivierten Angriffe auf Wohn- und Arbeitsstätten von Geflüchteten, Asylbewerber*innen und langjährig in Deutschland lebenden Migrant*innen in Deutschland sowie die angespannte soziale, arbeitspolitische Lage der Arbeiterschicht nach der Wiedervereinigung und die ausländerpolitische Debatte, die eine tiefe Unsicherheit in Bezug auf Deutschland verfestigte. Doch in den Moscheen kann auch eine Hinwendung zu den Realitäten in Deutschland beobachtet werden, die schon in den 1990er Jahren als Generationswechsel analysiert worden sind:[99] Zu nennen sind hierbei Moscheeneubauten, Ausbau der religiösen Arbeit in Moscheen, Öffnungspolitiken und verstärkte Nachwuchsförderung durch Entwicklung von Jugendarbeit sowie die Integration von Frauen in die Moscheearbeit, wodurch Moscheen von mehrheitlich Männermoscheen zu Familienmoscheen wurden. Ähnlich wie die Entwicklungen in der Türkei wirkten sich auch Entwicklungen in Deutschland auf Akteur*innen in Moscheen und ihre Moscheearbeit aus. Diese diskursiven und ereignispolitischen Entwicklungen können nicht singulär betrachtet werden. Wichtig ist, wie lokale Akteur*innen durch diese Bezugspunkte ihre Moscheen und das islamische Feld veränderten:

---

95 Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e.V. (*Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj–Mešihat*, IZBNJ), (IGBD), gegr. 1994 als Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V. (VIGB), Sitz in Wiesbaden.

96 Interview, ehemaliger Vorsitzender und Aksakallı Dede, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der ehemalige Vorsitzende – selbst mit türkisch-kurdischen Wurzeln – erzählte, dass die Ausgrenzung von Kurden, Bosniaken oder Arabern höchst unislamisch sei, und er sich daher um deren Integration in die Moschee bemüht habe. Bosnisch- und andere balkanstämmige Muslim*innen, die die Altstadt-Moschee heute noch aufsuchen, blicken in der Tat auf eine langjährige Präsenz in der Altstadt-Moschee zurück.

97 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee. Der Bosnienhilfe folgte die Mitwirkung an der Gründung der IHH, »Internationale Humanitäre Hilfsorganisation e.V.« (IHH), deren erstes Betätigungsfeld der Balkan wurde. Dieser Verein ist mittlerweile per Gerichtsbeschluss verboten.

98 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

99 Vgl. Karakaşoğlu 1996.

Durch die konsolidierte finanzielle Lage der muslimisch-türkischen Gastarbeiterfamilien nach einer nunmehr über 30jährigen Präsenz sowie das Scheitern der Rückkehroption wegen der unsicheren ökonomischen und politischen Situation in der Türkei bringen Akteur*innen in den Moscheen die Idee des Baus von repräsentativen Moscheen als zukunftsweisende Projekte voran, was insbesondere DITIB-Moscheen regen Zulauf einbringt. Da die Versorgung mit religiösem Personal und dessen Finanzierung durch die Bindung der DITIB an *Diyanet* gesichert war, konnten die ökonomischen Kapitale der Menschen gewinnbringend in Moscheeneubauten investiert werden. Auch Muslim*innen aus anderen Moscheekontexten konnten für die Vorhaben gewonnen werden, da dies mit der Unterstützung der Moschee in »unserem Dorf« (»*köyümüzün camiisi*«) gleichgesetzt wurde.[100] Frühe Moscheebauten entstanden allesamt in kommunalen und dörflichen Randgebieten sowie an Industriestandorten und hatten dadurch städteräumlich kaum Relevanz. Erst der Bau der Mannheimer Yavuz-Sultan-Selim-Moschee als *offene Moschee* in den 1990er Jahren mitten in der Stadt in einem belebten Viertel bedeutete eine verstärkte Präsenz der Moscheen in der kommunalen Öffentlichkeit, was durch Funktionäre in der Stadt, in Kirchen und in DITIB-Moscheen als Auftrag zur Dialogarbeit begriffen und entsprechend entwickelt wurde.[101] Auch Moscheen mit DITIB-Zugehörigkeit im Umland am Hauptfeldforschungsort sind in den 1990er Jahren mit dem Bau von Moscheen beschäftigt und nach ihrer Eröffnung dienen sie als symbolische Orte des Dialogs, mit Moscheeführungen und ersten Versuchen des interreligiösen Gesprächs mit Kirchen.

Während Akteur*innen in DITIB-Moscheen ihre Kapazitäten für Moscheeneubauten aufwendeten, widmen sich Akteur*innen in IGMG-Moscheen dem Ausbau der religiösen Arbeit, die gleichzeitig mit einer verstärkten Basisarbeit für die Wohlfahrtspartei in der Türkei einherging. Erst die Spaltung der Wohlfahrtspartei in AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi* ›Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung‹) unter Führung von Recep Tayyib Erdoğan und in SP (*Saadet Partisi* ›Partei der Glückseligkeit‹) unter Führung von Necmettin Erbakan im Jahre 2001 im Nachgang zum weichen Putsch vom 28. Februar 1997 und der Verbot der Wohlfahrtspartei führte zu einer Abnahme des türkeipolitischen Bezugs. Denn in Deutschland konnte die ebenfalls im Raum stehende Spaltung zwischen Erbakan-Anhänger*innen und Erdoğan-Anhänger*innen erfolgreich abgewehrt werden. In der Folge wurden solche Akteur*innen im Verband IGMG bedeutsam, die eine Unabhängigkeit von der Türkei durchsetzen konnten, und somit ging der Verband noch einige Jahre auf Distanz zur türkischen Regierungspartei AKP.[102] Vermutlich spielte auch die staats-

100 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe*-Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Gespräche mit Moscheebesucher*innen.

101 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 76-79.

102 Schiffauer 2010: 123-132.

kritische Haltung bei Akteur*innen in der Bewegung eine Rolle, die sich nach der Ernüchterung der RP-Regierungsbeteiligungen nicht erneut in die Querelen türkischer Politik einbringen wollten, denn in Deutschland war die IGMG in der Folge des 11. Septembers noch stärker als vorher ins Visier sicherheitspolitischer Beobachtung geraten.[103]

Mit dem Verbandswechsel der Altstadt-Moschee am Hauptfeldforschungsort waren zwar keine direkten finanziellen oder personellen Ressourcen vom Verband verbunden. Allerdings entfesselte die Klärung der Verbandslage und der damit einhergehenden religiös-politisch-sozialen Identität weitreichende Ressourcen in der Moschee: Die Mitglieder des Vereins brachten finanzielle Möglichkeiten auf, um das gesamte mehrstöckige Gebäude anzumieten und sie begannen mit umfangreichen Renovierungs- und Umgestaltungsarbeiten, die erst 1997 abgeschlossen wurden. Nun hatte der Verein einen vergrößerten Gebetsraum im Erdgeschoss (in der Regel nur für Männer), separate Gebets- und Versammlungsräume nur für Frauen sowie Jugendräume hergerichtet. Besonders wichtig wurde die Frauenabteilung in der Moschee, die sich auch schon bald mit den regionalen IGMG-Frauenabteilungen vernetzt und eigenständige religiöse Arbeit für Frauen von Frauen aufgebaut hat.[104] Männliche Akteure aus der Moschee begannen, den Besuch von Muslimen im Strafvollzug zu organisieren. Auch die Einrichtung eines muslimischen Gräberfeldes geht maßgeblich auf Akteur*innen in der Altstadt-Moschee zurück.

Mit der Ausbalancierung des islamischen Feldes in den türkischdominierten Moscheen treten in den 1990er Jahren andere religiöse Akteur*innen in den Vordergrund, die vorher am Rande des Feldes Positionen bezogen hatten. Die vermehrte Gründung von Moscheen beispielsweise von arabischen Akteur*innen im Vergleich zu ihrer Anzahl in den 1980er Jahren ist zum einen unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, dass erst eine nennenswerte Anzahl arabischsprachiger Muslim*innen vor Ort vorhanden sein muss, um ein Gemeindeleben aufbauen und konsolidieren zu können. Zum anderen ist davon auszugehen, dass Gründungen an anderen, größeren Orten und das öffentliche Auftreten arabischer bzw. arabischstämmiger Akteur*innen im islamischen Feld für Anziehungskraft auch an mittelgroßen und kleineren Orten gesorgt haben.[105] Dies gilt auch für nicht-arabische Moscheen. Zwei Gruppen vor Ort stechen aufgrund ihrer unterschiedlichen Feldpositionen und Bezugspunkte zum islamischen Feld besonders hervor:

---

103 Vgl. SCHIFFAUER 2010: 133-136.

104 Siehe hierzu Abschnitt III.

105 Die Gründung des Zusammenschlusses »Zentralrat der Muslime e.V.« im Jahre 1994, mit dessen arabischstämmigen Vorständen und seinem Verständnis als multiethnische muslimische Vereinigung ist sicher auch relevant gewesen. Gründungsmitglieder des ZMD waren neben dem VIKZ (der 2000 wieder ausgetreten ist) und ATIB arabische, albanische u.a. Moscheevereine.

Am Ort hat in den 1980er Jahren eine Handvoll Ahmadis aus Pakistan Fuß gefasst, die – wie schon die ersten türkischen Muslime in den 1960er und 1970er Jahren – Versammlungsräume von Kirchen und städtische Hallen für ihre Zusammenkünfte anmieteten. Anfang der 1990er Jahre richtete die lokale Zweigstelle der »Ahmadiyya Muslim Jamaat« (AMJ) einen Raum für Gebete und Treffen her.[106] Ahmadis glauben anders als schiitische, sunnitische oder alevitische Muslim*innen daran, dass der *verheißene Messias* schon gekommen ist. Auf das Wirken des Mirzā Ġulām Aḥmad (1835-1908) im heutigen Indien geht die Gemeinschaft der Ahmadiyya zurück, die mittlerweile auf der ganzen Welt verstreut ist. Im Jahre 1984 hat das Oberhaupt (*Khalif*) der Ahmadiyya den Sitz der Gemeinschaft von Pakistan nach Großbritannien verlegt, nachdem aufgrund der lebensbedrohlichen politischen und religionsrechtlichen Bedingungen für Ahmadis in Pakistan in den 1980er Jahren, diese v.a. nach Westeuropa ausgewandert sind. Der vor Ort heute noch genutzte Raum mitten im Wohngebiet wird von Frauen und Männern der Gemeinde abwechselnd genutzt. Auch hier dauerte der Aufbau der lokalen Moscheearbeit ein Jahrzehnt und erst in den 2000er Jahren begannen Gemeindemitglieder die deutschlandweit initiierten öffentlichen Aktivitäten der Ahmadiyya Muslim Jamaat auch vor Ort anzubieten: zu nennen sind hier, dass Gemeindemitglieder engagiert im »Neujahrsputz« sind oder dass die wandernden »Islam-Ausstellungen« zu Muḥammad, Islam oder muslimischen Frauen schon mehrfach in städtischen Hallen vor Ort ausgestellt wurden. Auch muslimische Akteur*innen aus anderen Moscheen besuchen diese Veranstaltungen, teilweise ohne zu wissen, um welche Gemeinschaft es sich dabei handelt. Von den anderen islamischen Gemeinden wird die Moschee der Ahmadiyya weder angesprochen noch eingeladen, dabei aber ihre Vertretung im christlich-islamischen Dialog problemlos toleriert. Während es in anderen Städten immer wieder zu Anerkennungs- und Exklusionskonflikten kommt, welche die Anerkennungsprozesse im islamischen Feld informieren, ist vor Ort die Moschee der Ahmadiyya für die anderen muslimischen Akteur*innen kaum relevant. Auch die Verleihung von Körperschaftsrechten für die AMJ in Hessen im Jahre 2013 hat an deren Stellung vor Ort keine weitergehenden Dialoge oder Konflikte hervorgebracht. Akteur*innen aus dieser Moschee sind zwar bemüht, innerhalb des lokalen christlich-islamischen Dialogs Geltungsmacht zu erringen, doch richten sie ihre Öffentlichkeitarbeit an ein interessiertes deutschsprachiges nichtmuslimisches Publikum und weniger an eine islamische Szene.[107] Ihr Moscheebauvorhaben 2015/16 ist mittlerweile wegen des Widerstandes in unmittelbarer Nähe

---

106 Interview, Vorsitzender und Jugendvorsitzender, 06.06.2013, Ahmadiyya-Moschee. Im Interview wurde deutlich gemacht, dass ihre Eigenbezeichnung Ahmadi sei und ihre Moschee Ahmadiyya-Moschee genannt werden sollte.

107 Interview, Vorsitzender und Jugendvorsitzender, 06.06.2013, Ahmadiyya-Moschee.

des Bauvorhabens, wegen des kommunalen Desinteresses und der geringen Solidarität von anderen muslimischen Akteur*innen vor Ort auf Eis gelegt worden.

Anders sieht die Situation der arabischdominierten sunnitischen Moschee vor Ort aus: Gründungsanlass der Omar-Khattab-Moschee waren Konflikte einiger arabischer Akteure mit dem Vorstand der Altstadt-Moschee, in dessen Folge unzufriedene arabische Muslim*innen Mitte der 1990er Jahre auszogen und ihre eigene Moschee gründeten. Der damalige Vorsitzende der Altstadt-Moschee stellt ihren Auszug in den Kontext religiöser Differenzen: seiner Ansicht nach handelte es sich um wahhabitische Muslim*innen.[108] Ein langjähriger Akteur, der zeitweise auch Gebetsleiter im neuen Verein war, nennt dagegen ethnische/sprachliche Differenzen: Die Araber*innen wollten auch eine eigene Moschee haben und nicht weiter türkischdominiert werden.[109] Möglich scheint mir daher ein Konflikt um Mitsprache (auch zu religiösen Fragen) und sprachliche Diversität, der dann vom Vorstand religiös aufgeladen und in einen Kontext von Anti-Wahhabismus gerückt wurde. Die neue Moschee schloss sich keinem islamischen Verband an. Sie hat an ihrem heutigen Standort einen großen Hauptgebetsraum und einen großzügigen Frauengebetsraum eingerichtet. Allerdings verfügt sie über kein stetiges religiöses Personal und tritt auch öffentlich kaum auf. Während meiner Feldforschungszeit gab es von Zeit zu Zeit Initiativen, das religiöse Leben in der Moschee zu stärken. Akteur*innen bieten immer wieder Religionsunterricht für Kinder oder Arabisch-Unterricht an. Einige Akteur*innen sind sowohl in der Altstadt-Moschee als auch in der Omar-Khattab-Moschee engagiert und bieten Aktivitäten an, die in beiden Moscheen gut angenommen werden. Insbesondere sehen Frauen die weitreichende Integration von Frauen an Freitags- und Feiertagsgebeten der Omar-Khattab-Moschee als positiv an, die so in anderen lokalen Moscheen nicht möglich ist.[110] Jussuf, arabischstämmiger Experte in der Altstadt-Moschee, dagegen sieht erhebliche religiöse Differenzen mit Wanderpredigern, die in der Omar-Khattab-Moschee Freitagsgebete leiten.[111] Wie auch andere arabischdominierte Moscheen in Baden-Württemberg wurde diese Moschee im Dezember 2002 polizeilich untersucht (*Moschee-Razzia*),[112] allerdings ohne sicherheitspolitische Ergebnisse. Den Ruf der Moschee hat diese Aktion aber nachhaltig ruiniert. Tatsächlich waren Moscheegänger*innen der Omar-Khattab-Moschee besonders verwirrt, als öffentlich wurde, dass eine prominente Figur aus der Moschee zeitweise als V-Mann mit dem baden-württembergischen Verfassungsschutz zusammengearbeitet haben soll bis er sich ins Ausland abgesetzt habe.[113] Dies

108 Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.
109 Gespräch mit Angehörigen des Gebetsleiters im Jahr 2006/2007.
110 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira.
111 Gespräch, Jussuf, 14.02.2012, Altstadt-Moschee.
112 Vgl. auch Schiffauer 2006b: 142-143.
113 Gespräch mit Moscheebesucher*innen in den Jahren 2006 und 2007. Siehe auch Mayer 2012.

weist schon darauf hin, dass und wie Moscheen im islamischen Feld Anfang der 2000er Jahre durch die sicherheitspolitische Lage nach dem 11. September 2001 in den Vordergrund der deutschen Öffentlichkeit rücken.

Verflechtungen und Interventionen im islamischen Feld I: Sicherheitsdiskurs, Dialog und Heterogenität

Der 11. September 2001 stellt eine Zäsur für Akteur*innen im islamischen Feld wie auch in den untersuchten Moscheen dar. War ihre bisherige Moscheearbeit nur relevant in einem wenig öffentlichen islamischen Feld und waren sie bisher kaum Interventionen des (deutschen) Staates und des gesellschaftlichen Umfeldes ausgesetzt, bricht spätestens mit den Folgen des 11. Septembers eine Welle von integrationspolitischen Erwartungen und sicherheitspolitischen Maßnahmen auf sie herein. Mit der zeitgleichen Leitkultur-Debatte und im Nachgang zum neuen Einbürgerungs- und Integrationsgesetz werden Themen wie geringere Deutschkenntnisse, eine höhere Arbeitslosenquote und schlechtere Bildungsabschlüsse von Migrant*innen und deren Nachkommen allein zu Problemen der zu integrierenden Bevölkerung, die sich in Parallelgesellschaften abschotten würden.[114] Das in den 1980er und 1990er Jahren gegen eine national homogene Gesellschaft vorgebrachte Konzept des Multikulturalismus kann sich angesichts der problemzentrierten Debatten nicht halten. Die Integrationsdebatten in Deutschland machen in den 2000er Jahren Muslime und Musliminnen zu einem zu integrierenden Kollektiv und die Moscheen als Orte, an denen Segregation anstatt Integration in die Gesellschaft geschehe (Stichwort: *Hinterhofmoscheen*). Damit ist eine Verschiebung der ausländerpolitischen Debatten von Gastarbeiter*innen (wie Italiener*innen, Türk*innen, Ausländer*innen) zu integrationspolitischen Adressat*innen als (außereuropäische) Migrant*innen und zu Muslim*innen zu beobachten, wie schon vielfach in der Forschung festgestellt worden ist.[115] Insbesondere weil einige der Attentäter des 11. September zeitweise in Deutschland wohnten, gerieten Muslim*innen und Moscheen in das Visier deutscher und ausländischer Sicherheitsbehörden, die unterschiedliche Bedrohungslagen und Akteursprofile identifizierten. Die Verfassungsschutzämter der Länder und des Bundes führten verschiedene Raster ein wie legalistisch, dschihadistisch, gewaltbereit, nicht-gewaltbereit u.w., um das als islamistisch bezeichnete Milieu zu differenzieren. Insbesondere die IGMG mit ihren 30 000 Mitgliedern, aber auch die IGD, waren betroffen vom Generalverdacht, der sich in verdachtsunabhängigen Kontrollen vor den Moscheeeingängen, Verwei-

114 Vgl. Schiffauer 2008.
115 Vgl. Spielhaus 2011: 33-42.

gerungen der Staatsbürgerschaft aufgrund der IGMG-Mitgliedschaft und anderen Maßnahmen niedergeschlagen hat.[116]

Zugleich avanciert der Begriff des *Dialogs* in den 2000er Jahren zu einem normativen Konzept des friedlichen Miteinanders, des Kennenlernens und der Anerkennung.[117] Verschiedene Stiftungen, die Bundeszentrale für politische Bildung und kirchliche Akteur*innen wie die Dialogbeauftragten der Diözesen bzw. der Landeskirchen und kirchliche Akademien engagierten sich verstärkt im Dialog mit Muslim*innen, mal mit Akteur*innen aus Moscheen und islamischen Verbänden, mal mit Akteur*innen ohne Anbindungen.[118] Kirchen und kirchliche Einrichtungen haben zudem vielfach die Rolle des Mediators zwischen Staat und Muslim*innen, respektive islamischen Organisationen übernommen.[119] Schon seit den 1980er Jahren waren an einigen Orten lokale christlich-muslimische Kreise/Gesellschaften entstanden wie z.B. in Köln.[120] Waren diese Initiativen lokal gebunden, in der Regel informell und kaum öffentlich, werden interreligiöse Dialoge nach dem 11. September zu Motoren des Kontakts von Moscheen zu Kirchen, und in der Folge auch zu anderen zivilgesellschaftlichen Institutionen. Am Hauptfeldforschungsort engagierten sich Akteur*innen aus der Altstadt-Moschee seit Ende der 1990er Jahre informell in einem lokalen christlich-islamischen Dialogkreis. Wie Samira, eine lokale Engagierte im interreligiösen Dialog, formulierte, existierte damals unter Akteur*innen in Moscheen ein Gefühl der Bringschuld gegenüber der nichtmuslimischen Öffentlichkeit: Wenn Dialog gewünscht wurde, musste doch darauf reagiert, ja dies sogar freudig begrüßt werden, auch wenn dies die Kapazitäten der Akteur*innen erheblich strapazierte.[121] Um die eigene Dialogkompetenz weiterzuentwickeln, haben Moscheen und islamische Verbände eigene Projekte initiiert und dabei eine Reihe von Dialog-Multiplikator*innen ausgebildet sowie Positionen zum Dialog entwickelt.[122] Zu Beginn der theologisch orientierten Gespräche konnte die Altstadt-Moschee aufgrund fehlender oder nicht ausreichender Deutschkenntnisse den christlichen, theologisch ausgebildeten Akteuren nicht mit adäquaten Theologen begegnen. Erst als auch ausgebildete, deutschsprachige Theologen und Studie-

---

116 Vgl. Schiffauer 2006b: 124-131. Vgl. auch Schiffauer 2006a: 239.

117 Siehe z.B. Klinkhammer/Satilmis 2007, vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008. Kritisch hierzu: Amir-Moazami 2011a und 2011b, Tezcan 2012.

118 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 37-39.

119 Vgl. Schmid 2008, vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 264-268. Die Kirchen verfolgen in gesamtgesellschaftlicher Perspektive eine dialogische Politik gegenüber Muslim*innen und ihren Institutionen, sind aber auch an der Wahrung kirchlicher bzw. christlicher Privilegien interessiert (z.B. legalistisch durch das Recht als *Tendenzbetrieb* anerkannt zu sein, oder diskursiv, indem z.B. keine Gleichsetzung der Nonnentracht mit dem Kopftuch angenommen wird).

120 Siehe zu diesen frühen Dialog-Erfahrungen Neuser 2005.

121 Interview, Samira, Ende 2006.

122 Vgl. Akca 2014.

rende mit teilweise selbstgebildeter islamischer Expertise daran mitwirken konnten, änderte sich das. Allerdings ist für muslimische Akteur*innen vielfach der gesprächsorientierte interreligiöse Dialog keinesfalls befriedigend, da der Austausch über theologische Fragen zum einen die Lebenswirklichkeit der Muslim*innen wenig tangiert, zum anderen ein solcher Austausch als unzulässige Einmischung in die Glaubensfragen anderer Religion wahrgenommen wird. Stattdessen verbinden muslimische Akteur*innen mit Dialog zweierlei: Erstens erhoffen sie sich wegen ihrer marginalisierten Situation (insbesondere im Vergleich zu Kirchen) in gesellschaftlichen Anerkennungsfragen eine stärkere öffentliche bzw. politische Rolle der christlichen Akteur*innen. Zweitens sind sie eher handlungsorientiert als gesprächsorientiert ausgerichtet, d.h. der interreligiöse Dialog sollte sich im gemeinsamen Handeln niederschlagen, um die zahlreichen gesellschaftlichen und sozialen Probleme gemeinsam anzugehen wie z.B. im Bereich der Altenpflege, der Armut, der Bildung.[123] Für einige muslimische Akteur*innen in der Altstadt-Moschee stellte sich der lokale christlich-muslimische Gesprächskreis ebenfalls häufig als Talkrunde dar, der kaum positive Auswirkungen auf gegenseitige Wahrnehmungen, Handeln und die zunehmende Islamfeindlichkeit bescheinigt wurde. Einige dieser Akteur*innen bemühten sich daher um Kontakte zu Institutionen der Bildung, Gesundheit und Pflege, die sie durch ihre pädagogischen und/oder pflegerischen Berufe mitgestalten konnten.

Die gesellschaftliche Dialogoffensive ab Mitte der 2000er Jahre führte auch auf kommunaler Ebene zu mehr Einbeziehung und Partizipation von Moscheen.[124] Während einige Kommunen integrationspolitische Maßnahmen in Bezug auf und teilweise mit Moscheen entwickelt haben und – flankiert durch kirchliche Fürsprache oder kirchliche Initiativen[125] – durch ihre Dialogrunden Akteur*innen aus Moscheen in kommunale Tätigkeitsfelder einbezogen haben, ist die kommunale Verwaltung des Hauptfeldforschungsortes gegenüber Moscheen reservierter geblieben. Zwar stehen Bürgermeister, Stadträte, Akteur*innen aus dem Integrationssektor, Handwerk und Bildung mit einigen Moscheen in Kontakt, allerdings gibt es nur vereinzelt handlungsorientierten Dialog.[126] Akteur*innen in den lokalen Moscheen haben daher – häufig ohne kommunale Unterstützung – eigene Initiativen entwickelt, um im schulischen Bereich oder in der Pflege und in Krankenhäusern berücksichtigt zu werden: Muslimische Lehrer*innen engagieren sich ehrenamtlich an Projekttagen in Schulen oder halten Vorträge vor Lehrerkollegien.

---

123 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 215-216.

124 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 37-39. Siehe auch Bommes 2006. Haddad 2005.

125 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 71-72.

126 Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Stadtteilfest, 21.06.2014, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee. Mehrere Gespräche mit kommunalem Integrationsbeauftragten 2012-2014.

Pflegefachkräfte bringen sich in ihren Arbeitsorten wie Krankenhäuser oder Pflegedienste – ebenfalls ehrenamtlich – ein. Muslimische Studierende organisieren sich an ihren Hochschulen sowohl in dezidiert muslimischen Hochschulgruppen als auch in übergreifenden Foren. Dieses Engagement hat Einfluss auf das Standing der Moscheen. Zwar treten die Akteur*innen nicht immer als Fürsprecher*innen der Moscheen auf, prägen aber mit ihrem sozialen und kulturellen Kapital die Innen- und Außenwahrnehmung der Moscheen. So sind in der religiösen Arbeit in Moscheen engagierte Frauen und Männer auch außerhalb der Moscheen präsent. Einige dieser Akteur*innen haben an überregionalen Fortbildungsangeboten wie dem Angebot zur Krankenhausseelsorge am Mannheimer »Institut für Integration und interreligiösen Dialog« oder an religionspädagogischen Seminaren am Kölner IPD teilgenommen und sich damit selbst fortgebildet. Andere studieren (oder haben studiert) Lehramt, Jura, BWL, Islamische Religionspädagogik, Islamische Theologie, Islamwissenschaft oder soziale Arbeit. Teilweise sind sie als Lehrer*innen an örtlichen Schulen, als Mitarbeiter*innen in Handwerkskammern oder als Sozialarbeiter*innen für die muslimische Klientel tätig. Insgesamt ist herauszustellen, dass die im Dialog aktiven Akteur*innen sowohl für das islamische Feld als auch für andere gesellschaftliche Felder ihr gewonnenes soziales und kulturelles Kapital gewinnbringend einsetzen können, weil ihr Kapital anerkannte Positionen außerhalb und innerhalb des Feldes einbringt. Am Hauptfeldforschungsort verfügt die Altstadt-Moschee nicht über das Monopol des muslimischen Ansprechpartners und Dialogakteurs. Zwar waren Akteur*innen aus dieser Moschee die ersten, doch im Laufe der Jahre wurden deutschsprachige und meist akademisch gebildete Akteur*innen auch aus anderen Moscheen angesprochen, die an den mittlerweile entwickelten vielfältigen Aktivitäten mitwirken und diese mitgestalten konnten,[127] was sich ebenfalls positiv auf ihre jeweiligen Positionen in ihren Moscheen ausgewirkt hat. Diese neuen gesellschaftlichen Bedingungen führen solche kulturelle und soziale Kapitale als wertvolle Kapitale im islamischen Feld ein, die bis dato wenig Ausschlagskraft besaßen: Kompetenzen in der deutschen Sprache, soziale und/oder pädagogische Berufe, die fast vollständige Sozialisation in Deutschland sowie die dadurch verstärkte Auseinandersetzung mit der deutschen Wirklichkeit, woraus sich ein Partizipations- und Gestaltungswille an der deutschen Gesellschaft ergeben hat. Insbesondere das soziale Kapital von jungen Muslim*innen konnte für eine Neuausrichtung bzw. für den kompletten Neuaufbau der Jugendarbeit und für andere Betätigungsfelder wie die geforderte Dialogarbeit gewinnbringend genutzt werden.

127 Feldnotizen, Runder Tisch »christlich-islamischer Gesprächskreis«, 03.07.2013 / 10.10.2014 / 11.06.2015, katholisches Bildungshaus/evangelisches Bildungshaus/Altstadt-Moschee.

Auswirkungen der Verflechtung des islamischen Feldes mit dem politischen Feld auf Verbände und Akteur*innen

Während Dialoge und Kooperationen die Moscheen und Akteur*innen mit bestimmtem kulturellem und sozialem Kapital stärken, ist die politische Dimension des Dialogs indirekt relevant. Hierzu müssen wir uns der Verschränkung des islamischen Feldes mit dem politischen Feld zuwenden und dabei die Rolle, die den Verbänden im Islam-Diskurs zugesprochen wird, betrachten. Denn die Rolle, die islamische Verbände darin einnehmen, informiert einerseits erheblich die Akteursstrukturen vor Ort und zeigt die Distribution von wertvollem Kapital auf. Andererseits führen die Verflechtungen mit dem politischen Feld zur Positionierung von Akteur*innen in Verbänden als Bewahrer*innen einer normativen Ordnung:

Wenn wir auf die Kräfteverhältnisse und Ziele im religiösen Feld zurückkommen, die von Bourdieu mit den Begriffen *Orthodoxie* und *Heterodoxie* als die beiden Elemente des Stabilisierens und des Wandels im Feld beschrieben werden, muss somit der Blick auf Herausforderungen der Deutungsmacht durch *Challengers* und auf externe Interessenten gerichtet werden. Intern wie extern werden von den etablierten Verbänden grundsätzliche Dispositionsverschiebungen im islamischen Feld erwartet.[128] Dabei gehen gesellschaftlich-staatliche Erwartungen und muslimische, liberalistische Herausforderer*innen eine Symbiose ein.[129] Die Themen kreisen insbesondere um die Stellung von *Frauen im Islam* und Befreiung der muslimischen Frau[130], Jugendarbeit, Ausrichtung der Predigtinhalte auf das Alltagsleben in Deutschland, Verwendung der deutschen Sprache in Predigten, stetige Positionierung gegen Gewalt im Namen der Religion und verstehensorientierte, reformierte sowie aufgeklärte Religiosität, deren Ausdruck in Moscheen als unzureichend angesehen werden. Diese Aufzählung ist nicht abschließend. Auch die Akzeptanz von Homosexualität und außerehelichem Geschlechtsverkehr oder der Dauerbrenner Kopftuch zählen zu diesen Erwartungen. Beispielsweise war weibliche Gebetsleitung bzw. Imaminnen vor zehn Jahren noch kaum ein Thema, gegen Ende der Feldforschung wurde es in der öffentlichen Diskussion immer relevanter. Die Erweiterung der Themen in den letzten zwei Dekaden zeigt an, dass weder die gesellschaftlichen Erwartungen noch die liberalistische Herausforderung abgeschlossen sein werden, sondern die diskursiv gesetzten Themenbereiche Geschlechter-Gleichheit, Sicherheit, Loyalität zu Deutschland und die Forderung nach Bejahung des deutschen Nationalstaats reproduziert werden. Im Endeffekt betreffen diese Themen Lesarten des Korans, die Bedeutung des Prophe-

---

128 Vgl. auch Tezcan 2011: 117-125.

129 Diese Symbiosen sind kompliziert und verändern sich stetig. Vgl. Amir-Moazami 2011b: 17-18 zur Rolle von einigen liberalistischen Herausforderer*innen in staatlichen Dialogkonferenzen, als Gutachter*innen für Landesregierungen und/oder ihre Mitarbeit als Sachverständige bei politischen Richtlinien und Gesetzesentwürfen.

130 Vgl. für Gender-Themen: Amir-Moazami 2011b: 19-20, 24.

ten Muḥammad als Vorbild heutiger Muslim*innen und liberalistische Haltung bei der Interpretation islamischer Normen und Gebote. Von diesen Verschiebungen schließlich werden Anerkennungsprozesse durch den Staat abhängig gemacht.[131] Zu dieser liberalistischen und staatlichen Herausforderung im Feld kommt jene dazu, die sich sowohl als Gegenbild zu einem *liberalen* Islam als auch zu den Islamverständnissen der etablierten islamischen Organisationen und Moscheen stellt. Diese betrifft die Gestaltung sozialen und politischen Lebens auf Grundlage eines als genuin islamisch wahrgenommenen *wahren* Islams,[132] teilweise in großer Abgrenzung zum islamischen Konsens des muslimischen Mainstreams. Die Selbst- und Fremdzuschreibungen dieser Herausforderer sind *radikale, islamistische, salafistische* oder wahre Muslim*innen. Neben ihrer inhaltlichen Herausforderung werden sie im islamischen Feld relevant, weil staatliche, kirchliche und andere öffentliche, teilweise muslimische, Akteur*innen aus Medien und Zivilgesellschaft von Akteur*innen der etablierten Verbände – und auf lokaler Ebene von Moscheeakteur*innen – Reaktionen auf die intern herausgeforderten Verhandlungsobjekte des Feldes erwarten.[133] So haben kirchliche und mediale Akteur*innen im lokalen interreligiösen Dialog muslimischen Akteur*innen nach Anschlägen von Muslimen oder dem Auftritt des charismatischen, salafistischen Predigers Pierre Vogel vor Ort immer wieder nahegelegt, sich von diesen Fällen öffentlich zu distanzieren.[134] Teilweise haben Akteur*innen in Moscheen auch proaktiv öffentliche Pressetermine anberaumt, um dann Stellungnahmen der übergeordneten Verbände vorzutragen.

---

131 Die Themen, die auf den Sitzungen des »Runden Tisches Islam« des Ministeriums für Integration des Landes Baden-Württemberg von ministerialer Seite gesetzt wurden, waren u.a. Frauen und Islam, Homosexualität, Gewalt im Namen der Religion und Distanzierung davon. Für diese zweimal jährlich stattfindenden Gespräche zw. 2012 und 2015 wurden neben Vertreter*innen einiger Ministerien Vertreter der Landesverbände islamischer Organisationen, Wissenschaftler*innen, Lehrer*innen für den IRU und zivilgesellschaftliche muslimische Akteur*innen eingeladen. Mehrmals wurden von ministerialer Seite diese Gesprächsrunden als Weg zur Anerkennung islamischer Organisationen als Religionsgemeinschaften oder sogar als Körperschaft des öffentlichen Rechts angekündigt. Feldnotiz, Teilnahme an der Zweiten Sitzung »Runder Tisch Islam«, Ministerium für Integration Baden-Württemberg, 03.05.2012, Stuttgart. Einladungsschreiben und Protokolle der Sitzungen liegen vor.

132 Siehe z.B. die programmatischen Namensgebungen von »Die wahre Religion« um Ibrahim Abou-Nagie (2005-2016 Online-Portal mit auch *analogen* Auftritten).

133 Vgl. auch TEZCAN 2011.

134 Beispielsweise gab es regen Email-Verkehr zwischen Mitgliedern des lokalen christlich-islamischen Forums vor dem Auftritt Pierre Vogels im Jahre 2014 am Hauptfeldforschungsort. Einige christliche Akteur*innen forderten die muslimischen Dialog-Akteur*innen auf, sich dazu zu äußern oder gar an die Öffentlichkeit zu gehen, um sich von Pierre Vogel zu distanzieren. Es ging auch darum, öffentlich – also gegenüber einer nichtmuslimischen Stadtgesellschaft – zu betonen, dass es am Hauptfeldforschungsort schon gute Zusammenarbeit mit Muslim*innen gebe und Pierre Vogel nicht für *die* Muslim*innen stehe.

Den weitreichendsten Einfluss hat die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK), angesiedelt im Ministerium des Inneren, ausgeübt.[135] Hervorgegangen aus dem »Islamgipfel« hat die DIK Diskussionen im Anerkennungsprozess aufgegriffen, angeführt oder ignoriert sowie zahlreiche Publikationen zu verschiedenen relevanten Themen herausgegeben. Sie hat mit der damit verbundenen Öffnungspolitik des Staates seit 2006 dazu beigetragen, dass Akteur*innen im islamischen Feld (weitere) Zusammenschlüsse organisiert oder sich zu Ansprechpartner*innen relevanter Themen wie islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gemacht haben: 1999 hat das Land Berlin der *Islamischen Föderation in Berlin e.V.* den Auftrag erteilt, bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Grundschulen (IRU) in Berlin anzubieten. Vor diesem Hintergrund kam es zu einer Welle von Initiativen und Maßnahmen sowohl von Akteur*innen im islamischen Feld als auch von Akteur*innen des politischen Feldes und des religiösen Feldes.[136] Islamische (Landes-)Verbände schlossen sich als Ansprechpartner für den IRU zusammen wie z.B. der *Landesverband der Muslime in Niedersachsen e.V.* (Schura Niedersachsen, gegr. 2002)[137], entwickelten Lehrpläne wie z.B. der ZMD; andere muslimische Akteur*innen gründeten Institute zur Entwicklung von islamischer Religionspädagogik und -didaktik wie z.B. »Institut für internationale Pädagogik und Didaktik« (IPD), boten Fortbildungen an und es wurden Kooperationen mit Theologen an islamischen Fakultäten in muslimischen Mehrheitsgesellschaften eingegangen.[138] Aus dem Bedürfnis im islamischen Feld, deutschsprachigen IRU an Schulen anzubieten, welches von islamischen Verbänden formuliert und bei den jeweiligen Landes-Kultusministerien beantragt wurde, ist schon während der Pilotphasen des IRUs eine Frage der Integration muslimischer Schüler und Schülerinnen geworden. Diese sollten durch einen aufgeklärten Islam-Unterricht richtig erzogen werden, anstatt die Angebote von Moscheen zu nutzen. Diese wurden in diesem Prozess als konservativ und unaufgeklärt identifiziert, was letztendlich zur Konstruktion des Moscheeunterrichts als integrationsfeindlich und des IRUs als intergrationsfördernd führte.[139]

---

135 Da die *Deutsche Islam Konferenz* umfassend wissenschaftlich analysiert worden ist, wird sie an dieser Stelle nicht im Detail beschrieben. Verwiesen sei auf: Amir-Moazami 2011a, 2011b, 2016; Tezcan 2011, 2012; Brunn 2012; Vinding 2013.

136 In der Forschung wurden zunächst die rechtlichen Rahmenbedingungen austariert und erst nach ihrer Klärung Inhalte diskutiert. Siehe zum IRU: Özdil 1999, Van Campenhausen 2005, Kiefer/Gottwald/Ucar 2008, Behr/Rohe/Schmid 2008, Behr/Bochinger/Rohe/Schmid 2008, Mohr/Kiefer 2009, Ucar/Bergmann 2010, Ucar 2011.

137 Hervorgegangen aus dem *Arbeitskreis Islamischer Religionsunterricht* (gegr. 2000/2001).

138 Siehe Mohr 2006b zu Akteur*innen und ersten Lehrplänen, die vom ZMD und IPD vorgelegt wurden.

139 Vgl. Zur Kritik an dieser funktionalen Handhabung des IRUs: Ucar 2010b.

Die DIK ist auch Instrument der herrschaftlichen Macht zur Inklusion und Exklusion von muslimischen Akteur*innen geworden. Zwar haben auch Akteure aus islamischen Verbänden versucht, bestimmte Muslim*innen aus dem Dialogprozess mit dem Staat auszuschließen, gelungen ist es ihnen nicht. Je mehr durch die Institution der DIK und den auf Landes- und kommunalen Ebenen etablierten *Runden Tischen*, in der Folge auch durch die Öffentlichkeit, den Verbänden Bedeutung beigemessen wurde, umso mehr konnten sich die Verbände als offizielle Repräsentantinnen des Islams und Bewahrerinnen einer orthodoxen Ordnung darstellen.[140] Dabei sollten die Verbände im öffentlichen Diskurs auf das religiöse Leben der *einfachen* Muslim*innen einwirken, ein Religionsverständnis aufzubauen, welches als kompatibel mit den westlichen Werten (Stichwort: *deutscher Islam*) gedacht wird. Dieser hierarchische Blick auf die Heilsverwaltung durch Verbände spricht den Verbänden eine Macht zu, die sie gerade auch durch diese Zuweisung erhalten. Je mehr islamische Verbände diese Rolle übernommen haben – freilich mehrheitlich unter Ablehnung des Begriffs *deutscher Islam* – umso mehr ist auf gesellschaftlicher Seite ein Mechanismus von Abwehr zu beobachten, da die im öffentlichen Diskurs zurückgewiesenen *islamischen Lebensweisen* gerade als ein von Verbänden autorisiertes Islamverständnis erscheinen, beispielsweise durch die Gleichsetzung von *konservativem Islam* mit *organisiertem Islam*. Akteur*innen in etablierten Verbänden verstetigen im Gegenzug das Bild ihrer Deutungshoheit, indem sie sich als Träger und Förderer eines die Mehrheit der Muslim*innen ansprechenden, auf einen Mittelweg ausgerichteten, somit *richtigen* Islams inszenieren, der weder *liberal* noch als *radikal* einzustufen sei. Dabei sind in Moscheen Entwicklungen hinsichtlich der in der Öffentlichkeit als problematisch wahrgenommenen Themen wie die Stellung der Frauen in der Gemeinde,[141] Reaktion auf Gewalt im Namen der Religion oder hinsichtlich eines reflektierten Glaubens[142] zu verzeichnen, die aber weder von den Moscheen noch von den Verbänden proaktiv in die öffentlichen Debatten eingeworfen werden, vielmehr bleiben sie defensiv. Eine allgemein eher defensive Haltung der Verbandsebenen führt wiederum zu interner Kritik innerhalb der Moscheen und der meist unteren Ebenen der Verbände, welches ebenfalls die Positionierungen im islamischen Feld tangieren.

Die Repräsentationsfunktion der etablierten Verbände wird somit innerhalb des islamischen Feldes und gleichzeitig auch vom politischen Feld und der Öffentlichkeit immer wieder in Frage gestellt. Was jedoch der Fokus auf islamische Verbände im öffentlichen Diskurs vor allem zur Folge hat, ist das Bild einer *Einheit* der islamischen Verbände, die sich in einem sunnitischen, konservativen, Mainstream-Islam als gemeinsamen Nenner wiedergefunden haben sollen. Die Fraktionierung

140 Vgl. auch Tezcan 2011.
141 Siehe Abschnitt III.
142 Siehe Abschnitt IV.

des islamischen Feldes, die jahrelang durch die Rivalitäten *zwischen* den Verbänden gestaltet wurde, ist durch die Verschränkung des islamisch-religiösen Feldes mit dem politischen Feld gegenüber einem Einheitsgefühl des von den Verbänden repräsentierten Islams verdrängt worden. Die in der Vergangenheit mit Vehemenz ausgefochtenen Kämpfe um Deutungsmacht haben sich zu einer teilweise geduldeten, teilweise positiv aufgefassten Koexistenz transformiert[143], was eben auch mit den traumatischen Erfahrungen der Spaltung und gegenseitiger Diffamierung bei der Genese des islamischen Feldes zu tun hat. Damit ist unter den etablierten Verbänden eine multiple Ordnung um die Heilsverwaltung entstanden, die untereinander unter Anerkennung der Heilsansprüche der Anderen als legitim gegenüber den staatlichen Ansprechpartnern konkurrieren. Da diese Verbände nach 40 Jahren zu Ansprechpartnern des Staates geworden sind – auch wenn dies wie im Fall der IGMG häufig nur über Zusammenschlüsse möglich ist, und nicht als eigenständiger Verband – können sie eine Nähe zur *herrschaftlichen Macht* für sich beanspruchen und damit neue muslimische Akteur*innen im Feld durch ihre Position im Feld als *heterodox* und in Bezug auf deren Islamizität als falsch oder problematisch abwehren. Dies erzeugt wiederum die Situation, dass liberalistische Herausforderer ihrerseits den Etablierten Rückständigkeit und Stagnation vorwerfen und mittels externer Kräfte – wie mit Medien – und durch Vernetzung im politischen Feld versuchen, ihre Position im religiösen Feld zu verbessern.

Um ihre jeweiligen Positionen zu halten, greifen etablierte Akteur*innen im islamischen Feld auf Strategien der Anpassung, (Teil-)Übernahme oder radikalen Abwehr zurück, was sich auf die innere Dynamik des Feldes auswirkt. Zugleich geht damit eine Profilierung von Verbänden gegenüber anderen Verbänden einher. Die Positionen von Muslim*innen im Diskurs über islamische Verbände bewegen sich zwischen *pro-Verband* und *gegen-Verband*, aber auch *welcher-Verband*. Damit besetzen Akteur*innen in Verbänden diejenige Position, die nach innen und außen die eigene religiöse Arbeit gegenüber Muslim*innen plausibel machen, diese binden und zur Mitarbeit bewegen, sowie die gesamte muslimische Klientel repräsentieren und als Einheit vereinnahmen soll. Die Verbandsebenen weisen dabei in ihrem jeweiligen wechselseitigen Verhältnis zum Staat solche Handlungsstrategien auf, die ihnen symbolische Wertigkeit bei ihrer eigenen Anhängerschaft einbringen. Beispielsweise orientiert sich die IGMG als in der Regel vom Staat ausgeschlossener Verband als staatskritisch und widerständig gegen staatliche und gesellschaftliche Erwartungen[144] und kommuniziert dies auch intern. Demgegenüber hat DITIB

143 Vgl. hierzu auch Rosenow-Williams 2012: 354-359. Allerdings gab es Mitte der 2000er Jahren auch muslimische Gemeinden, in denen die Abgrenzungen personal noch tief verankert waren. Vgl. hierzu Schmid/Akca/Barwig 2008: 275-276.

144 Vgl. Rosenow-Williams 2014: 770-771.

aufgrund seiner Stellung als symbolisch, aber nicht amtlich anerkannter Verband[145] eine Staatsnähe aufgebaut und hegemoniale Begriffe des Islam-Diskurses besetzt wie z.B. in den 1990er Jahren den Begriff des Laizismus und später den Begriff der Integration.[146] Durch den Fokus auf Integration (z.B. durch Deutschkurse in Moscheen), Dialog (z.B. durch Fortbildungen in Moscheeführung und Dialog), Vertretung und Partizipation (z.B. im Jugendgemeinderat), Selbstorganisation von Jugendlichen (z.B. Aufbau des DITIB-Jugendverbandes) und somit Personalentwicklung kann DITIB aktive lokale Akteur*innen in die Verbandsarbeit einbinden und ist damit vor Ort auch recht erfolgreich wie am Beispiel der zu Beginn der 2010er Jahre gegründeten Yunus-Emre-Moschee noch aufgezeigt werden soll. Der VIKZ wiederum hat sich nach einer kurzen Phase der dialogischen Öffnung wieder auf sein Kerngeschäft besonnen, d.h. sich verstärkt der religiösen Bildung von Heranwachsenden zugewandt[147] und sich erfolgreich ein religiöses Profil aufgebaut, welches sie weiterhin als Koranschulbewegung und Akteur in der religiösen Bildung ausweist. Sie sucht lediglich dort, wo es nötig wird, die Kooperation und den Dialog mit gesellschaftlichen Akteur*innen, ist auch interessiert an Entwicklungen im sozialen Bereich wie in der islamischen Wohlfahrt, bringt sich aber darüber hinaus nicht prominent in die diskursiven Entwicklungen zwischen dem islamischen Feld und dem politischen Feld ein. Auch dieser Verband hat *Integration* aktiv in sein konzeptionelles Handeln einbezogen, indem er die Integrationserwartungen der Gesellschaft in Bezug auf Bildung (von muslimischen Kindern) operationalisiert hat. So begründet er auch seine Wohnheimgründungen für muslimische Schüler und Schülerinnen, die im Laufe der 2000er Jahre an vielen VIKZ-Moscheen durch das Engagement von Eltern und Vorständen entstanden sind. Die Einrichtung von Wohnheimen sollte – wie schon in der Türkei – Eltern helfen, die schulische und religiöse Bildung ihrer Kinder in kompetente Hände zu legen. Das lokale Kultur- und Bildungszentrum, welches in den 2000er Jahren am Hauptfeldforschungsort nach zwei Jahrzehnten Absenz als eine an den VIKZ gebundene Moschee gegründet wurde, trat mit dem Ziel an, die Koranlesefähigkeit von Muslim*innen zu erhöhen und damit religiöse gottesdienstliche Handlungen mithilfe des Korans zu erfüllen. Geplant war jedoch ursprünglich die Einrichtung eines Gebetsraumes mit einem Schülerinnenwohnheim. Da die Wohnheime an anderen Orten Konflikte mit Jugendämtern und Schulen entfachten sowie zu hohe Kosten verursachten,[148] hat

---

145 Vgl. Ebd. Dies war zumindest bis 2016 so, bevor die Nähe zum türkischen Staat und die organisatorischen und personellen Verflechtungen DITIBs Position als anerkannten Ansprechpartner des deutschen Staates untergraben haben.

146 Vgl. Rosenow-Williams 2014: 770, vgl. auch Yaşar 2012.

147 Vgl. Jonker 2002a: 231-236.

148 Die Konflikte waren zumeist der unzureichenden Kenntnis der Verantwortlichen für die Strukturen des Jugendschutzes in Deutschland geschuldet. So wurden Wohnheime informell gegründet und erst im Nachhinein Sozialarbeiter und pädagogisches Personal für die

die lokale Gemeinde lediglich Ferienkurse mit Übernachtungen eingerichtet. Sein Konzept der Integration durch Bildung zieht derweil Eltern und sozial engagierte junge Muslim*innen an, zugleich kann er mit dem Ruf, für bodenständige religiöse Bildung zu sorgen, interessiertes muslimisches Publikum an sich binden. In Moscheen der IGMG ist m.E. stärker als in Moscheen der Verbände DITIB und VIKZ ein Forum für religiöse Entwicklung des Selbst und der Gemeinschaft entstanden, wie z.B. vielfältige Formate der Wissensvermittlung, der *ʿibāda*, insbesondere wohlfahrtliche und vergemeinschaftende Elemente der religiösen Arbeit, interreligiöser Dialog und handlungsorientierte Kooperationen in der Altstadt-Moschee bezeugen.

Insgesamt kann festgehalten werden, dass Entwicklungen im islamischen Feld sich vor Ort entlang der Verbände mit lokalen Neugründungen weiterschreiben und die Moscheen es vermögen, mit ihren jeweiligen Profilen, die wiederum mit den Verbandsidentitäten verflochten sind, lokal engagierte Akteur*innen zu gewinnen. Diese bringen sich mit ihren jeweiligen Kapitalen in diejenigen Moscheen ein, in denen sie für ihren Einsatz auch den symbolischen Gewinn erwarten können, was insgesamt zu einer Ausdifferenzierung der religiösen und sozialen Arbeit in Moscheen geführt hat. Die Ausbalancierung zwischen Mitgliederinteressen und staatlichen sowie gesellschaftlichen Erwartungen wirkt sich somit auf die Handlungskompetenz im gesamten Verband aus. Lokale Akteur*innen haben daher weitaus mehr Chancen ihren sozialen und kulturellen Kapitalen entsprechende Positionen innerhalb der Moscheen eines Verbandes im islamischen Feld zu besetzen als in anderen. Allerdings kommt hinzu, dass es Akteur*innen gibt, die ihre Kapitale in keiner Moschee einsetzen können, da die entsprechenden Profile nicht erwünscht werden oder bestimmtes Engagement verhindert bzw. abgewehrt wird. Diese Muslim*innen hinterfragen dann ihr Engagement in Moscheen und Verbänden und suchen nach Alternativen wie weiter unten anhand der Altstadt-Moschee analysiert werden soll.

Wohnheimleitung verpflichtet. Dies verursachte Kosten für den Unterhalt der Wohnheime, für die mehrheitlich Gemeindeangehörige und betroffene Eltern aufkommen mussten und nur durch Spenden und ehrenamtliche Arbeit der Gemeinden aufrechterhalten werden konnten. Des Weiteren wurden Vorwürfe der Segregation laut, auch die karge Ausstattung der Schlafräume wurde als nicht kindgerecht kritisiert. Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 86-90. Der Verband hat 2008 daher eine unabhängige wissenschaftliche Untersuchung ihrer Schüler*innen-Wohnheime initiiert, die von der Religionswissenschaftlerin Ursula Boos-Nünning verantwortet wurde. 2010 wurden die Ergebnisse vorgestellt. Der Projektbericht diente lediglich der internen Verbandsarbeit und wurde m.W. nicht veröffentlicht (der Projektbericht von Boos-Nünning 2010 liegt vor).

Herausforderungen der heterogenen Gemeinde in der Altstadt-Moschee

Die Altstadt-Moschee war durch ihre innenstadt- und bahnhofsnahe Lage, durch den Ausbau der Räumlichkeiten und nicht zuletzt durch ihre positive islamisch-internationalistische Ausrichtung zu einem multiethnischen religiösen Zentrum avanciert, in dem Muslim*innen jeglicher Herkunft und sprachlicher Präferenz sich treffen und austauschen konnten. Ekrem, Vorsitzender der Altstadt-Moschee, wies zu Beginn der Feldforschung positiv darauf hin, dass dies eine Moschee sei, »wohin alle möglichen Menschen kommen, die ›Allah‹ sagen. Afrikaner, Türken, Araber, Bosnier, Deutsche«.[149] Hinzu kam die immer größer werdende Anzahl der mittlerweile studierten und studierenden jungen Muslim*innen, die mit Moscheeführungen, Dialogarbeit und/oder deutschsprachigen religiösen Treffs in der Moschee vielfältige religiöse Arbeit anboten. Allgemein ist Deutschsprachigkeit immer präsenter in den Moscheen geworden – gerade auch unter den mehrsprachigen Akteur*innen.[150] Unter diesen gab es einige Akteure, die die alte Bindung der Gemeinde an die IGMG zu Gunsten einer unabhängigen Situation lösen und zeitgleich mit einem Neubau städtebauliche Präsenz zeigen wollten, um ihre Bindung an den konkreten lokalen Ort zu bekräftigen. Folglich trat die Moschee Mitte der 2000er Jahre aus der IGMG aus und ist seitdem keinem Verband mehr angeschlossen. Allerdings konnte ein Neubau nicht realisiert werden und diese Stimmung währte lediglich eine Wahlperiode. Unter den folgenden Vorständen wurde die Moschee nicht wieder formal der IGMG angebunden. Stattdessen wurde eine Form der Affiliation gewählt, womit die Moschee satzungsgemäß unabhängig blieb, aber informell einer IGMG-Region angehörte. Für religiöse Dienstleistungen, die den lokalen Rahmen des Vereins sprengen wie die Organisation der Pilgerfahrten nach Mekka und Medina, die Begehung des Opferfestes u.w. nutzt die Moschee weiterhin die Infrastruktur des Dachverbandes IGMG.[151] Während der Feldforschungszeit wurden die Beziehungen zum Verband auch wieder enger geknüpft, z.B. war die Altstadt-Moschee mit Delegierten auf Jahresversammlungen der IGMG vertreten. Ein sich sehr für wohlfahrtliche Aktivitäten einsetzender Akteur, Adnan (zwischenzeitlich auch mal Vorstandsmitglied), stellt vor Ort die Verbindung zur Hilfsorganisation HASENE-International e.V. her, für die in allen IGMG-Moscheen geworben wird. Adnan organisiert beispielsweise alljährlich die *Kurban-Kampagne*[152] für die Moschee und die entsprechende IGMG-Region und

149 Interview, Ekrem, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

150 So sprachen Moscheevorstände übereinstimmend von 15-30 % der Freitagsbesucher als »nicht-türkisch« (in türkischen Moscheen) oder »nicht-arabisch« (in arabischen Moscheen). Interviews, Moscheevorsitzende, Mai-Juni 2013. Von »über 30 %« sprach Ekrem von der Altstadt-Moschee.

151 Interview, Ekrem, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

152 Bei der *Kurban Kampagne* oder auch *Qurban Kampagne* wird anlässlich des Opferfestes (türk. *Kurban bayramı*) anstelle der persönlichen Schlachtung der Geldwert eines Opfertieres an

überwacht auch persönlich die Schlachtung und Verteilung der gespendeten Opfertiere. Teile des Vorstandes und ein Teil der regelmäßigen Moscheebesucher*innen sind dem Begründer der *Milli Görüş*-Bewegung verbunden, was sich beispielsweise in den alljährlichen *Ahde Vefa*-Veranstaltungen im Gedenken an Necmettin Erbakan an dessen Todestag niederschlägt.[153]

Was die Altstadt-Moschee vor allem auszeichnet, ist ihre ethnisch und sprachlich diverse Gemeindestruktur, was im Verlauf des letzten Jahrzehnts zu einer verstärkten Berücksichtigung der Bedürfnisse nichttürkischsprachiger Menschen in der Moschee geführt hat. Dies hat auch mit der *Milli Görüş*-Identität, die die Altstadt-Moschee prägt, zu tun: Die eher multiethnisch verstandene islamische Gemeinschaft spiegelt sich in ihr wieder und schlägt sich in religiösen Angeboten und Nachfragen nieder: Anders als in anderen lokalen Moscheen gibt es hier eine Vielzahl von Frauen-, Jugend-, Kinder- und Männergruppen, Initiativen, Treffs und Lesekreise u.w., die die Räumlichkeiten der Moschee nutzen, unterschiedliche Hauptsprachen haben (Türkisch, Arabisch, Deutsch; es gibt auch bosnischsprachige oder suahelisprachige Treffs). Teilweise sind sie in die moscheeinterne Organisationsstruktur offiziell eingebunden wie die Jugendabteilung oder die Frauenabteilung. Letztere hat offiziell in der Verbandsorganisation der IGMG ihren Platz und nimmt mit Delegierten an den Regional-Frauenkonferenzen der IGMG-Regionen teil. Andere Gruppen dagegen sind autonomer und der Grad des Austausches mit dem Moscheevorstand und dem gerade hauptamtlichen Imam variiert.

Die Diversität in der Moschee betrifft insbesondere die Mehrsprachigkeit: Mehrsprachige Predigten am Freitag, im Ramadan und zu den religiösen Festen sind mittlerweile fester Bestandteil des Moscheelebens. Im Ramadan werden abwechselnd die *Tarāwīḥ*-Predigten auf Deutsch, Arabisch und Türkisch gehalten. Vorträge und Seminare werden teilweise mehrsprachig angeboten oder auch nur in einer Sprache außer dem Türkischen (Deutsch, Arabisch). In den Kursprogrammen Herbst-Winter 2015/16 und Herbst-Winter 2016/17 gab es mehr deutschsprachige Angebote als türkischsprachige. Das Türkische ist weiterhin die hegemoniale Sprache in der Moschee, doch wird dies immer kritischer gesehen:

HASENE e.V. gespendet. HASENE schlachtet dann in ärmeren Weltregionen im Namen des Spenders ein Opfertier und verteilt das Fleisch unter lokalen Ansässigen. Adnan und andere Akteur*innen teilten auf Sozialen Medien Bilder und Videos davon oder diese wurden auf der nächsten religiösen Feier nach dem Opferfest (in der Regel die Feier zum islamischen Neujahr) in der Moschee gezeigt. Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

153 Z.B. Ankündigung zur Veranstaltung »*Ahde Vefa*«, Vortrag von Mustafa Mullaoğlu (»*Viyana müftüsü*«/Mufti von Wien), 08.02.2014, Altstadt-Moschee. *Ahde Vefa* kann auf Deutsch in etwa mit ›Gelöbnis‹/›Zusicherung‹ (*ahd*) zur ›gewissenhaften Treue‹/›Loyalität‹ (*vefa*) wiedergegeben werden.

Denn beispielsweise werden die religiösen Feiern an den Gesegneten Nächten auf Türkisch gehalten. Bei denjenigen, die kein Türkisch können, führt dies zu Unmut.[154] Infolgedessen bemühen sich Akteur*innen bei deutschsprachigen Angeboten um verstärkte Präsenz, damit der Vorstand dieses Bedürfnis in der Gemeinde stärker berücksichtigt. Tatsächlich wurde in dem Jahr *Laylat al-Qadr*, der Gedenktag zur Herabsendung des ersten Verses des Korans, auf Deutsch gestaltet und das gesamte Moscheegebäude war zum Bersten voll.

Die Anzahl der vielen Gruppen und Akteur*innen sowie ihre Aktivitäten sind nicht nur für Außenstehende kaum zu überblicken; auch regelmäßige Moscheegänger*innen und aktive Akteur*innen haben es schwer, den Überblick zu bewahren. Hinzu kommt zum einen die Kurzlebigkeit mancher Aktivitäten: Gerade im Jugendsektor kann sich innerhalb kürzester Zeit eine aktive Gruppe bilden und genauso schnell wieder ihre Aktivitäten einstellen. Zum anderen macht es die Geschlechtertrennung, auf die in der Altstadt-Moschee in der Regel geachtet wird, schwer, über Aktivitäten für das jeweils andere Geschlecht informiert zu werden. Dieses Kommunikationsproblem wurde durch moscheeinterne WhatsApp-Gruppen und andere Soziale Medien gelöst. Selbst der Vorstand ist nicht über alle Aktivitäten informiert, so dass sich im Laufe meiner Feldforschung eine stärkere Absprache zwischen den Gruppen und dem Vorstand etabliert hat. Ich beobachtete, dass in bestimmten Gruppen das Gespräch mit dem Vorstand explizit gesucht wurde. In der Folge wurden regelmäßige Treffen vereinbart und als der letzte Hauptimam seinen Dienst antrat, gab es ein offizielles Treffen zum Kennenlernen.

Die Altstadt-Moschee ist vor Ort die mit Abstand größte islamische Vereinigung und hat ein lebendiges Vereinsleben. Zu den Gesegneten Nächten, zum Freitagsgebet und im Ramadan kommen bis zu 500 Personen, an Festtagen sind es bis zu 1000 Menschen. Für den Unterricht für Kinder sind mittlerweile mehrere Klassen in mehreren Sprachen (türkisch, deutsch, arabisch) eingerichtet worden. Meine Analyse des islamischen Wissens und der religiösen Autorität in der Altstadt-Moschee greift daher Ausschnitte aus dem Aktivitäten-Pool der Moschee heraus, in denen sich bestimmte Formen und Aushandlungsprozesse von islamischen Wissen als dicht erwiesen haben: Wie in anderen untersuchten Moscheen ist ein Kampf um den wahren Islam bestimmend für die Moscheearbeit: Konzepte von Reflexion, Vernunft, »primitiver« Religiosität, Bedeutung von Wissenserwerb und -vermittlung, »Aberglaube«, Ablehnung von »wahhabitischen« Vorstellungen oder die Stellung von Rechts- und Glaubensschulen des sunnitischen Mainstreams bringen normativierte Grenzziehungen zwischen wahrem und falschem Islam hervor.

154 Feldnotiz, Gespräche zwischen zwei Veranstaltungen: *sohbet* zum *ʿĀšūrāʾ/Aşure* auf Türkisch und Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft auf Deutsch, 18.10.2015, Altstadt-Moschee.

Dabei sind Verfechter*innen eines »reflektierten« Islams (als »wahrer« Islam) deutlich in der Minderzahl, besetzen aber aufgrund ihrer islamwissenschaftlichen und theologischen Ausbildung sowie ihrer hohen sozialen und kulturellen Kapitale, die sie in die Moscheearbeit einbringen können, relevante Positionen in der Moschee. Dennoch sind diese religiösen Akteur*innen nur schwer in der Lage, ihre Vorstellung und Praxis vom richtigen Islam durchzusetzen: Z.B. wurde der deutschsprachige Koranunterricht mit verstehensorientierten Inhalten, den ein Theologe seit 2005 für Jungen anbietet, immer wieder von den amtierenden Vorständen und von einem Teil der Gemeinde hinterfragt. Der ähnlich ausgerichtete Unterricht einer Lehrerin (seit September 2013) für Mädchen stieß ebenfalls auf erheblichen Widerstand. Aus diesem Kreis stammen die Gründer*innen einer bildungsorientierten Initiative, die sich im Laufe von 2013 und 2014 intensiv darüber austauschten, wie z.B. der Koranunterricht unabhängig von den Moscheevorständen und den Imamen kompetent gestaltet werden könnte. Hier mündete ein Konflikt während meiner Feldforschungszeit in die Gründung einer eigenen Gruppe, nachdem die Akteur*innen zunächst keine Möglichkeit der Integration ihrer Vorstellungen in den Moscheealltag sahen. Allerdings folgte dieser Initiative keine formale Gründung bzw. tatsächliche Abspaltung von der Altstadt-Moschee. Stattdessen war in der Folgezeit zu beobachten, wie diese informell miteinander verbundenen Akteur*innen ihre Arbeit nicht nur auf eine Moschee beschränkten und auch Angebote in anderen Moscheen und außerhalb von Moscheen bereitstellten. Diese Akteur*innen traten als eine Initiative auf, die als eine Bündelung derjenigen Kräfte angesehen werden kann, die für bestimmte traditionskritische Haltungen und Veränderungen einstehen. Auch wenn der Initiationsmoment aus einem Konflikt mit dem Vorstand resultierte, hat die Gruppe mit einem solchen Schritt der Unabhängigkeit wiederum Integrationsprozesse gefördert. Denn trotz der Kritik an dominanten Vorstellungen in der Altstadt-Moschee, konnten diese Akteur*innen Raum innerhalb der Moschee beanspruchen und weiterhin innerhalb der Moschee aktiv sein. Diese Dynamiken offenbaren wiederum innere Logiken des Feldes: Sie verdeutlichen, dass die Entwicklung des Monopols der islamischen Verbände, das das Ergebnis ihres fast 50jährigen lokalen, regionalen und Bundes-Engagements ist, das Feld derart beeinflusst, dass es ein Bezugspunkt für alle im Feld engagierten Akteur*innen geworden ist: Erst Moscheegründungen bzw. das Damoklesschwert der möglichen Abspaltung fordern Vorstände etablierter Moscheen und Verbände heraus, die wiederum integrative Maßnahmen einleiten können, um die Einheit ihrer Einrichtungen zu bewahren – mit auch anderem Ausgang wie andere Beispiele aus dem Bundesgebiet zeigen. In vielen Orten, insbesondere in größeren Städten, gründen (ehemalige) Moschee-Akteur*innen Akademien, Bildungswerke, Sozialwerke und ähnliches, die Formate und Inhalte zu Kultur, Bildung und Soziales anbieten, die sie in den bestehenden Moscheen aus unterschiedlichen Gründen nicht anbieten können. Häufig hinterfragen diese Akteur*innen etablierte, vermeintlich

normative Islamverständnisse, aber auch die Art und Weise, wie die Moscheen geführt werden. In den Jahren zuvor bildeten vor allem Jugendliche und Frauen ihre moscheeunabhängigen Gruppen, weil sie in den Moscheen keinen Platz fanden. In der Gegenwart ist zu beobachten, dass Gruppen mit spezifischer Ausrichtung wie auf Bildung oder Soziales gegründet werden. Diese Entwicklung fordert etablierte Moscheen und ihre Verbände zwangsläufig heraus. Das islamische Feld wird insgesamt differenzierter.

Verflechtungen und Interventionen im islamischen Feld II: Strukturwandel in *Diyanet* und DITIB

Wie bisher deutlich wurde, brachten gesellschaftliche Interventionen seit Beginn der 2000er Jahre in das islamische Feld eine Dynamik um Anerkennung und Partizipation hinein, die bis heute andauert. Das Feld hatte sich aber nicht nur durch diese Interventionen verändert. Auch die türkischen Regierungen nach 2002 begannen, ihre politische, kulturelle und soziale Verantwortung gegenüber *Auslandstürk*innen* verstärkt wahrzunehmen und Entwicklungen im Bereich der Rechte, der wirtschaftlichen Entwicklung, der Kultur und im religiösen Bereich zu initiieren.[155] Diese vermehrte Aufmerksamkeit gegenüber organisatorischen Strukturen von *Auslandstürk*innen* hat zu einer finanziell, konzeptionell und personell besseren Ausstattung in den Konsulaten geführt. Mit den Stellenerweiterungen in den Abteilungen für religiöse Angelegenheiten durch deutschsprachige *Dialogbeauftragte* konnte DITIB im Zusammenhang mit Anerkennungsprozessen in den Bundesländern den Aufbau der Landesstrukturen und die bessere Versorgung lokaler Moscheen vorantreiben.[156] Die türkische Religionsbehörde erweiterte in der Türkei ihre religiösen Dienste erheblich, die von sozialer Beratung und religiöser Wissensvermittlung über Trauerbegleitung bis zur Wohlfahrt reichen. Von diesen Entwicklungen profitierte DITIB, weil sich die Übernahme von sozialer Verantwortung mit professionellem Personal mit den neueren gesellschaftlichen Erwartungen an Moscheen in Deutschland deckte.

Dieser Strukturwandel innerhalb des Kontextes, in dem DITIB verortet ist, antwortete auch auf Erwartungen lokaler Moscheen und bewegte lokale Akteur*in-

---

155 Vgl. Öztürk 2016.

156 Zwar gab es seit 2006/07 mit dem Koordinationsrat der Muslime einen Zusammenschluss aller etablierten islamischen Verbände auf Bundesebene, doch fällt Religion in Landeskompetenz. DITIB hatte im Gegensatz zum VIKZ keine Landesverbände und der Aufbau von Landesstrukturen analog zu den Landeskirchen und Diözesen sollte die Anerkennungsprozesse vor den Bundesländern voranbringen. Teilnahme, Zweite Sitzung »Runder Tisch Islam«, Ministerium für Integration Baden-Württemberg, 03.05.2012, Stuttgart, Gespräch mit Dialogbeauftragtem des Regionalverbandes Baden und mit dem Vorsitzenden des Regionalverbandes Württemberg.

nen dazu, ihre DITIB-Moscheen an den als positiv empfundenen Aktivitäten von *Diyanet* und des Verbandes teilhaben zu lassen.[157] Gemeinsam mit der ungelösten Frage nach Versorgung mit hauptamtlichem und stetigem religiösen Personal wie sie von DITIB garantiert wird, hat dieser Wandel dazu beigetragen, dass Anfang der 2010er Jahre die jüngste der Moscheen am Hauptfeldforschungsort entstanden ist: die Yunus-Emre-Moschee.[158] Wir erinnern uns, dass es vor Ort lange Jahre keine eigenständige DITIB-Moschee gab, im Umland aber mehrere DITIB-Moscheebauten entstanden waren. Die Gemeinde der Yunus-Emre-Moschee setzte sich im Feldforschungszeitraum aus Menschen zusammen, die vorher umliegende DITIB-Gemeinden, den ADÜTDF-Verein oder den VIKZ-Verein frequentiert oder auch ganz selten bis gar keine Moschee besucht haben. Teilweise sind sie dem *Hizmet*-Netzwerk verbunden, das seit den 1990er Jahren am Feldforschungsort mit mehreren Gemeinschaftsunterkünften für Studierende, einem Nachhilfe-Institut, einem Bildungs- und Kulturverein, einer Grundschule, und informellen *sohbet*-Gruppen vertreten ist.[159] Seltener kommen Teile der Gemeinde aus dem Umfeld der Altstadt-Moschee.[160]

Bei der Yunus-Emre-Moschee handelte es sich bei Feldforschungsbeginn also um eine entstehende Gemeinde, die sich um die Idee einer DITIB-Moschee herum formiert hat, ohne dass es einen konflikthaften Anlass innerhalb der muslimischen Szene am Feldforschungsort gegeben hätte. Potenziell war sie daher auch eine fluktuative Gemeinde, da der Anlass zur Gründung eben kein gemeinschaftsstiftendes Moment für die Menschen gehabt hat. Ich erlebte die Yunus-Emre-Moschee als einen recht bewegten Verein mit einem hohen Anspruch: Im Juni 2013, also zwei bis drei Jahre nach offizieller Gründung der Moschee, sprach der Vorsitzende von »Visionen«: Der Verein sollte den Vorsitz unter den umliegenden DITIB-Gemeinden und damit eine Führungsrolle haben. Die Gründung einer Seniorengruppe und Elterngruppe stand an (war aber bis zum Abschluss der Feldforschung nicht verwirklicht worden), die Frauengruppe und Jugendgruppe war auf dem Weg, regional und überregional an Bedeutung zu gewinnen. Schon 2012 war die lokale Jugendvorsitzende in den Vorstand des DITIB-Landesjugendverbands und 2014 in den

---

157 Feldnotiz, *Ezan*- und *Hutbe*-Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee. Männliche Gemeindeangehörige mehrerer DITIB-Moscheen im Gespräch: »Was DITIB nun macht, gefällt mir. Jahrelang hat DITIB nichts gemacht.« (»DITIB'in yaptığı işler hoşuma gidiyor. Yıllar boyu DITIB bir şey yapmadı.«)

158 Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch mit mehreren Männern.

159 Vgl. zum *Hizmet*-Netzwerk und seinen Strukturen in Deutschland: Agai 2010 und Agai 2011.

160 So erzählt eine Gemeindebesucherin der Yunus-Emre-Moschee, dass sie früher auch die Altstadt-Moschee besucht habe. Diese sei ihr aber »zu arabisch« geworden. Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

Bundesvorstand der DITIB-Jugend gewählt worden. Die stellvertretende Frauenvorsitzende war bis 2014/15 im Landesfrauenverband aktiv, bis sie diese reiseintensive Tätigkeit aufgegeben hat und sich 2015 erfolgreich in den bisher nur von Männern besetzten Moscheevorstand wählen ließ.[161] Die Yunus-Emre-Moschee füllte innerhalb des DITIB-Regionalverbundes den zweiten Vorsitz aus. Hieran sieht man schon, dass sich lokale Akteur*innen bemühten, ihre Stimme in überregionalen Strukturen der DITIB wie in den neu gegründeten Regional- und Landesverbänden im Bundesland, aber auch darüber hinaus, geltend zu machen. Zugleich verdeutlichen die Entwicklungen in der Yunus-Emre-Moschee, dass das verbandliche Engagement, beispielsweise die »institutionelle Verankerung der Jugend-, Frauen- und Elternarbeit in den Ortsvereinen«[162], den lokalen Aktivismus beförderte.[163]

Für die Verwirklichung all dieser Visionen und Angebote brauchte die neue Moschee aktive Akteur*innen mit sozialem und kulturellem Kapital, die sie schon bald gewinnen konnte: In kürzester Zeit konnte u.a. der Vorsitzende Necmi Menschen aus seinem persönlichen Bekanntenkreis, aus dem universitären Bereich und auf Veranstaltungen anderer kultureller und religiöser Vereine für die Gemeindearbeit aktivieren. So entstand gleich zu Beginn die Frauenabteilung. Junge Menschen aus dem universitären Bereich, die z.B. deutsch-türkische Kulturveranstaltungen anboten oder sich im Integrationsbereich engagierten, wurden angesprochen. Diese haben die Jugendgruppe aufgebaut und neue Jugendliche und junge Erwachsene für den Verein gewonnen. Wie auch in den anderen Moscheen kennen sich die Menschen außerdem durch Nachbarschaften, Arbeitskollegenschaft, Schulbesuch und/oder lokale Sportvereine. Nicht zu vernachlässigen sind Kontakte über Kindergärten, Schulen und dem muttersprachlichen Ergänzungsunterricht Türkisch, welches das türkische Konsulat verantwortet. Dadurch gibt es gute Beziehungen zum lokalen türkischen Elternverein (TOAB[164]), womit die Verbindung zu den Bildungstätigkeiten des türkischen Konsulats ausgebaut werden konnte. Diese aktiven Akteur*innen stellen den Kern der Gemeinde, den Vorstand und die Frauenabteilung. Mit dem Aufbau von Kontakten zu einem Stadtrat, der im Bereich Ausbildung und Beruf für migrantische Jugendliche engagiert ist, gelang zudem die

---

161 Hafize sagte mir in einem Gespräch im September 2013, dass bisher keine Frauen kandidiert hätten. Auch in die benachbarte Mimar-Sinan-Moschee (DITIB) wurden 2015 zwei Frauen in den Moscheevorstand gewählt.

162 Gorzewski 2015: 72.

163 Die Schwierigkeiten, die innerhalb von DITIB seit 2016 offenkundig geworden sind, führten z.B. zum Rücktritt des Bundesjugendvorstandes, wie das Deutsch-Türkische Journal (dtj) vom 12.05.2017 berichtete. Während meiner Feldforschungszeit wurden Schwierigkeiten zwischen Botschaftsrat und den DITIB-Unterverbänden nicht offenbar und werden daher auch nicht explizit behandelt.

164 TOAB steht für *Türk Okul Aile Birliği* e.V. (›Bund der Elternvertreter des türkischen muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts‹).

Verbindung zur städtischen Politik und zu integrationspolitischen kommunalen Maßnahmen. Ihre Beziehungen zur türkisch-muslimischen Community intensivierte die Moschee mit der Initiative von Ferit aus dem Kultur- und Bildungsverein, einen lokalen Zusammenschluss türkischer Vereine und Moscheen zu gründen. Zum Kultur- und Bildungsverein entstanden – auch durch die integrativen Haltungen des dortigen Vorsitzenden und des Imams – gute Kontakte und regelmäßiger Austausch, auch auf Gemeindeebene. Die jeweiligen Imame haben in der Folge mehrmals in der jeweils anderen Moschee Gebete geleitet und Predigten gehalten, was von den Gemeinden sehr positiv aufgenommen wurde. Zur Stärkung der Gemeinde hat beigetragen, dass ein Teil gemeinsame regionale Bindungen in der Türkei hat. Die Heimatverbundenheit äußert sich zum Beispiel durch sommerliche Besuche, Investitionen und gegenseitige Besuche in der Türkei, gerade während des Ramadans im Sommer zum abendlichen Fastenbrechen. Dadurch werden Bekanntschaften gestärkt, die sich positiv auf die Yunus-Emre-Moschee auswirken. Die Kern-Gemeinde besteht aus denjenigen Akteur*innen, die schon früh als Kinder der ersten Migrant*innengeneration immigriert sind und die den größten Teil ihres Lebens in Deutschland verbracht haben, in der Regel auch am Feldforschungsort und Umgebung. Generationell sind zwar drei Generationen, Verwandtschaften und Verschwägerungen zu beobachten, doch es fehlt das gemeinschaftsstiftende Gedächtnis einer gewachsenen, intergenerationellen Gemeinde wie sie die Altstadt-Moschee repräsentiert. Ein Teil der Gemeinde verfügt zudem kaum über gewachsene Bekanntschaften und Freundschaften in der Gemeinde. Die Moschee veranstaltet daher alle zwei Monate ein Moscheefest (türk. *kermes*), »damit Menschen aus der türkischen Community sich kennen lernen«[165] können.

Die Gemeindemitglieder haben in Eigenarbeit in einem Industriegebiet am Stadtrand einen Gebetsraum, einen Versammlungsraum, eine große und geräumige Küche sowie ein Vorstandszimmer und einen Frauenraum eingerichtet.[166]

---

165 Feldnotiz, Sardellen-Fest/*Hamsi şöleni*, 02.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

166 Die infrastrukturelle Anbindung der Moschee ist mit PKW gut, mit ÖPNV eher schlecht. Auf dem Vorplatz der Moschee ist genug Platz, um an Kirmes und anderen Festen Pavillons aufzustellen. Der Gebetssaal ist großzügig. Vor und hinter dem Eingangsbereich begrüßen den Gast Glasvitrinen und Schautafeln mit Informationen zur Moschee auf Deutsch und Türkisch, Flyer und Broschüren vom Dachverband und von der Kommune, Veröffentlichungen der Jugendabteilung zum Islam, die für einen vergangenen Tag der offenen Moschee vorbereitet wurden, zusammen mit Fotos aus Gemeindezusammenkünften u.w. Der Versammlungsraum ist mit Tafeln, einer wachsenden Bibliothek, Tischen mit Stühlen, einer Tee-Kochecke sowie einem großen TV-Gerät ausgestattet. Mitten im Gebetssaal gibt es eine Trägersäule, von der Gardinenschienen in zwei Richtungen abgehen und einen männlichen und einen weiblichen Bereich ausweisen. *Miḥrāb* und *minbar* sind klein und unscheinbar gehalten, wie auch der Rest des Raums, wodurch sie deutlich hervortreten. An einer unscheinbaren Ecke an der vorderen Wand stehen aufgeräumte Holzschränke, Holzpodeste, Gebetsmanuale u.ä.

Im Moscheegebäude ist auch eine Wohnung für den Imam und seine Familie hergerichtet worden. Während der Feldforschungszeit wurde der Frauenraum als Abstellkammer genutzt und der Gebetssaal von beiden Geschlechtern frequentiert – bei religiösen Veranstaltungen für beide Geschlechter dann mit einer Gardine als Saaltrenner.

Ein anderes wichtiges Konsolidierungselement der Moschee stellt die Versorgung der Gläubigen mit stetigen religiösen Angeboten durch einen Imam dar. Tatsächlich wurden der Gemeinde gleich zwei Religionsbeauftragte, Mahmut und Semra, zugeteilt. Die Absendung eines Imams so kurz nach der Gründung der Gemeinde[167] *und* die Absendung einer Theologin[168] werden vom Vorsitzenden als enormer Zuspruch durch den Verband angesehen, die örtliche DITIB-Gemeinde zu fördern und den lokalen Standort aufzuwerten.[169] Denn während in Städten und sogar Dörfern in der näheren Umgebung DITIB-Gemeinden schon länger existieren, hatte bisher keine dieser Moscheen eine weibliche Religionsbeauftragte zugesprochen bekommen. Trotz der Neugründung konnte sich die Yunus-Emre-Moschee somit innerhalb kürzester Zeit einen exponierten Stand innerhalb der Region erarbeiten. Tatsächlich verweist diese optimale Versorgung mit einem männlichen und einer weiblichen Religionsbeauftragten kurz nach der Vereinsgründung auch auf fruchtbare Netzwerkarbeit mit überregionalen Verbandsebenen. Das soziale Kapital, über das Akteur*innen in der Gemeinde verfügten, erwies sich als fruchtbar für die gesamte Moschee.

Durch die Ausgangssituation der Yunus-Emre-Moschee als werdende Gemeinde hatten die religiösen Expert*innen viel Macht zugesprochen bekommen, denn die Gemeinde verfügte nicht über gewachsene Strukturen, in die sich die Religionsbeauftragten einfügen mussten. Stattdessen befanden sie sich in der komfortablen Lage, parallel zu den Initiativen des Landesverbandes, neue religiöse Angebote entwickeln zu können. Die Dominanz der religiösen Expert*innen durch zahlreiche religiöse Handlungsmöglichkeiten (z.B. Gebetsleitung, Predigten, *sohbet*s und/oder religiöse Feiern) ist offensichtlich und strukturell gegeben. Hinzu kommt das kulturelle Kapital der Expert*innen: Beide stammen aus aktivistischen Kontexten mit einer hohen religiösen Sensibilität und einem entsprechendem Subjek-

---

167 Normalerweise werden jungen Gemeinden lediglich Kurzzeit-Imame, z.B. für den Monat Ramadan, abgesandt; erst nach mehreren Anträgen können diese Gemeinden auf langjährige Imame hoffen.

168 Offiziell abgesandte weibliche Theologen sind selten; DITIB versucht aber schon seit einiger Zeit, die Versorgung der Gemeinden mit männlichen und weiblichen religiösen Experten voranzutreiben. Insgesamt verfügten während meiner Feldforschungszeit nur drei bis vier DITIB-Gemeinden im Landesverband über eine vom *Diyanet*-Amt abgesandte Theologin. Davon unabhängig können Gemeinden auch Expertinnen auf eigene Kosten kommen lassen, so wie das eine Nachbargemeinde des Feldforschungsortes im Winter 2013/14 gemacht hat.

169 Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee.

tivierungspotenzial. Ihr Aktivismus zeigte sich im Kontext der werdenden Yunus-Emre-Moschee als gewinnbringend: Sie konnten insbesondere junge Menschen zur Auseinandersetzung mit ihrer Religion befähigen, und ermutigten sie auch, in der Vereinsarbeit Verantwortung zu übernehmen und ihre Ideen in die Landesebene zu tragen. Für diese boten sie eigene Formate an, die thematisch zwischen Grundlagen der Religion (Glaube und Pflichten) und religionsphilosophischen Themen wechselten. Zudem organisierten sie Jugend-*Umra*-Fahrten und mit Unterstützung der Expert*innen hat die lokale Jugendabteilung Jugend-Festivals auf die Beine gestellt. Einen wichtigen Beitrag für die Nachwuchsförderung stellen auch Veranstaltungen bzw. Wettbewerbe dar, die von den jeweiligen Religionsattachés und den DITIB-Regional- und Landesverbänden jährlich ausgerichtet werden: (1) ›Der Wettbewerb um den schönsten Gebetsruf und *ḫuṭba*-Vortrag‹ (*Güzel ezan okuma ve güzel hutbe okuma yarışması*), (2) ›Wettbewerb um die schönste Koranrezitation‹ (*Kur'an'ı güzel okuma yarışması*) und (3) ›Wettbewerb um religiöses Wissen‹ (*dini bilgiler yarışması*). Diese werden seit Anfang der 2000er Jahre ausgerichtet und umfassen zwei bis drei Ebenen: den regionalen Wettbewerb, an dem Kandidat*innen aus den Moscheen einer Region (*Bölge*) eines Landesverbandes teilnehmen; den Landeswettbewerb, an dem die Gewinner*innen aus den Regionen teilnehmen; schließlich den Bundeswettbewerb, an dem die Landesmeister*innen teilnehmen. An allen Wettbewerben nehmen nur Kinder bzw. Jugendliche aus den DITIB-Moscheen teil. Zur Zeit der Feldforschung handelte es sich um drei verschiedene Wettbewerbe, die an verschiedenen Tagen und an verschiedenen Orten ausgerichtet worden sind. Mittlerweile ist ein Teil dieser Wettbewerbe zu einer einzigen Veranstaltung zusammengeführt worden. Während an den beiden Wettbewerben *schönste Koranrezitation* und *religiöses Wissen* Mädchen und Jungen antreten, nehmen am Wettbewerb *schönster Gebetsruf und schönster ḫuṭba-Vortrag* nur Jungen teil. Sowohl Eltern von Jungen hatten ein Interesse daran, dass ihre Söhne für den Wettbewerb ausgewählt werden, als auch die Jungen wollten von sich aus lernen, wie der Gebetsruf geht oder wie die *ḫuṭba* verlesen wird. Damit geht nicht eine direkte Entscheidung für ein späteres Berufsbild einher, vielmehr zeugt diese Praxis davon, dass die Tätigkeit als Imam ein symbolisch wertvolles religiöses Kapital ist. Für Mädchen ist das Rufen zum Gebet, das Vortragen der *ḫuṭba* während des Freitagsgebets und in der Konsequenz auch die Tätigkeit als Imam nicht vorgesehen. Daher wurde während meiner Feldforschung auch kein Mädchen für diesen Wettbewerb vorgeschlagen. Ob Mädchen auch teilnehmen wollten, blieb mir unbekannt. Wenn Gebetsruf und Gebetsleitung nicht als wertvolles Gut für Mädchen und Frauen, d.h. als religiöses Kapital, erachtet werden, kann sich dies nicht habituell einschreiben. Schöne Koranrezitation, Koranverstehkompetenzen und vertiefte religiöse Kenntnisse dagegen unterliegen nicht dieser geschlechtlichen Trennung in der Bewertung. Es nahmen mehr Mädchen als Jungen in den Wettbewerben *schönste Koranrezitation*

und *religiöses Wissen* teil, so wie auch die weibliche Präsenz in den entsprechenden Vorbereitungskursen höher war als die männliche.

Für die Handhabung islamischen Wissens und der religiösen Autorität bedeutet die oben beschriebene Gründungsphase eine große Flexibilität. Für den Vorsitzenden Necmi spielt der Aufbau der Gemeinde eine übergeordnete Rolle:

> »Und ich habe gesagt: ›Tretet ja niemandem zu nahe. Nicht dass die Leute abgeschreckt werden.‹ Es gab junge Frauen, die mit offenen Haaren in die Moschee kamen, den Gebetsraum so betraten. Indem sie gesehen haben, was sich gehört, haben sie gelernt und bedecken sich.«[170]

Necmi meint mit »nicht abschrecken«, dass Menschen, welche die Moschee möglicherweise zum ersten Mal aufsuchen, nicht durch ein rigides Islamverständnis einzelner Menschen von der Moschee entfremdet werden sollen. Gleichzeitig setzt er auf kollektive Praktiken, mit denen diese an das herangeführt werden, was sich in einer Moschee als normatives Verhalten durchgesetzt hat. Allerdings hießen die Religionsbeauftragten diese vom Moscheevorstand gepflegte Flexibilität nicht immer gut wie im Falle einer Spendenannahme von offensichtlich nicht *ḥalāl*-erwirtschafteten Geldern durch den Moscheevorstand deutlich wurde.[171] Weitere religionsbezogene Konflikte waren auch in der Folgezeit unvermeidlich und werden in dieser Studie an gegebener Stelle dargelegt. Wie z.B. im Abschnitt III auszuführen sein wird, wurde die Einrichtung von Sichtschutz zwischen Männern und Frauen im Gebetssaal nicht vom Imam befürwortet. Der Vorstand ließ sich aber nicht überzeugen und behielt den Saaltrenner bei. In diesen Disputen offenbart sich das grundsätzlich dehierarchische Verhältnis zwischen religiösem Expertentum und Gemeinde, was gleichzeitig auch eine dynamische Handhabung von islamischem Wissen und Autorität offenlegt. Das zeigt, dass die Autorisierung von islamischem Wissen nicht einseitig von religiösen Faktoren und religiösen Autoritätsstrukturen abhängen (wie Imam oder *Diyanet*-Anbindung). Vielmehr wird sie auch durch organisationsstrukturelle Elemente wie dem Aufbau einer Gemeinde, die Finanzierung derselben und dem Personalaufbau in einem ehrenamtlichen Kontext beeinflusst.

Milli Görüş in der *Diyanet*: Die religiösen Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee

Es ist notwendig, ein wenig bei den religiösen Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee zu verweilen. Anhand dieses lokalen Beispiels können mehrere wichti-

---

170 »Ben de dedim ki: ›Kimseye bir şey demeyin. Hemen korkutup kaçırmayın milleti.‹ Genç kızlarımız vardı, başları açık camiye geliyorlardı, mescide giriyorlardı. Şimdi göre göre öğrendiler, kapatıyorlar.« Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee.

171 Siehe Abschnitt II, Kapitel 1.

ge Entwicklungen im türkischen islamischen Feld aufgezeigt werden, die Auswirkungen auf das islamische Feld in Deutschland hatten und noch immer haben: (1) Die erhöhte Sichtbarkeit von Frauen in der offiziellen Religionsadministration und (2) die Integration von Akteur*innen aus islamischen Bewegungen, die gegenüber der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* kritisch gegenüberstanden, in eben diese. Diese informelle Anerkennung begünstigte ebenfalls die gegenseitigen Annäherungen der türkisch-islamischen Bewegungen im deutschen islamischen Feld.[172] Vorweg geschickt werden soll, dass hier nicht von einer linearen Einflussnahme die Rede ist, sondern Entwicklungen und Verflechtungen in den Vordergrund gerückt werden sollen, die in einem größeren Kontext stehen. Anhand der Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee sollen im Folgenden die wechselseitigen Beziehungen zwischen dem religiösen Feld in der Türkei und dem islamischen Feld in Deutschland bzw. Europa offen gelegt werden:

Die Expert*innen, beide im mittleren Alter, haben nach dem Besuch von Imam-Hatip-Schulen ein Studium der Theologie (türk. *İlahiyat*) in der Türkei absolviert[173] und zur Zeit der Feldforschung Positionen in einer religiösen Provinzialverwaltung (türk. *il müftülüğü*) in der Türkei inne: Die Expertin als ›Referentin für religiöse Dienstleistungen‹ (türk. *din işleri uzmanı*), der Experte als ›Prediger‹ (türk. *vaiz*). Im Dienst von *Diyanet* waren beide von 2010 bis 2015 im europäischen Ausland tätig. Als Imam war Mahmut für die religiöse Versorgung der gesamten Gemeinde zuständig. Während der Feldforschungszeit bekam er externe Anfragen aus der Justizvollzugsanstalt sowie für den interreligiösen Dialog. Er wurde von Medien angefragt und zu städtischen Informationsveranstaltungen (z.B. zum muslimischen Gräberfeld) eingeladen, denen er immer positiv zu entsprechen versuchte. Mahmut entwickelte nach eigenen Angaben schon früh eine religiöse Identität: Er beschrieb seine Herkunft mit den Worten ›konservativ-spirituell‹ (»*muhafazakar-maneviyatçı*«). Er kommt aus einem dörflichen Kontext mit generationell tradierten religiösen Bildungstraditionen in der Familie seines Vaters, den er schon früh verloren hat. Die Imam-Hatip-Schule hat er im Internat verbracht (türk. *yatılı İmam-Hatip-okulu*) und diese repräsentiert für ihn ein zweites Zuhause. Vater- und Brüderrolle haben seine Lehrer und ältere Schüler übernommen, so dass er – als er schon weiter in der Schule war – genau die gleiche Rolle auch für jüngere Schüler übernommen hat. Das in seiner Schulzeit entwickelte soziale Engagement und die Sensibilität des *Zurückgebens* prägen seine Sozialisation im starken Maß. Die daraus resultierende Vernetzung führte er auch in seinem Studium der Theologie weiter

172 Vgl. auch Öktem 2011: 7.

173 Van Bruinessen hält 2013 fest, dass ein Theologie-Studium die Regel der durch *Diyanet* entsendeten Imame sei, so wie dies auch normale Praxis der IGMG ist. Vgl. Van Bruinessen 2013: 2.

und ist ihr bis heute verbunden.[174] Diese habituell zu analysierende emotionale Abhängigkeit, auch etwas von dem, was er an Zuwendung erhalten hat, zurückzugeben, führte zur Entscheidung, eine akademische Karriere aufzugeben, obwohl er noch ein dreijähriges Aufbaustudium absolviert und anschließend die Möglichkeit gehabt hat, akademisch weiterzuarbeiten. Er gibt dies aber zugunsten einer Tätigkeit »im Feld« (»*alana gitmek*«), also mit Menschen zu arbeiten, auf. BOURDIEU hat diese Verbundenheit zur Institution, der man alles verdankt, als Habitus der Selbstgenügsamkeit und Gehorsamswillen der Akteur*innen gegenüber der Institution analysiert.[175] Mahmut befand sich während der ganzen Feldforschungszeit in diesem Spannungsverhältnis: Möglicherweise hat er sich aufgrund seiner dörflichen Herkunft im akademischen Umfeld nicht so wohl gefühlt, und die Arbeit an der *Basis* als seine Berufung angesehen, gerade hinsichtlich seiner Mission, den *einfachen* Menschen den wahren Islam, nämlich »Gottes Religion« (»*Allah'ın dini*«) nahezubringen.[176] Auf der anderen Seite sprach er – wie auch andere Religionsbeauftragte in DITIB-Moscheen[177] – immer wieder von einem Master- bzw. Promotionsstudium, das er während seines Dienstes in Deutschland absolvieren wollte, hat aber während seiner Zeit in Deutschland kein weiteres Studium begonnen. Sein hoher Abschluss war ihm indes immer sehr wichtig, sowohl gegenüber Andersgläubigen als auch gegenüber Muslimen und Musliminnen gab er sich nicht nur als (studierter) Theologe zu erkennen, sondern nannte auch immer die Anzahl seiner Studienjahre und sein Aufbaustudium.[178]

Während Mahmut als Imam seiner Gemeinde vollkommen auf den lokalen Kontext begrenzt war, betreute die Expertin Semra außerdem Frauen in DITIB-Gemeinden weiterer Regionen im Landesverband, so dass ihr Wirkungskreis bis zu 100 km betrug. Wöchentlich hielt sie Kurse und Seminare in jeweils anderen DITIB-Moscheen, hatte aber kaum Zeit, sich den einzelnen Gemeindebesucherinnen dort vertieft zu widmen. Diese Maßnahme sollte zwar die religiöse Versorgung

---

174 Vgl. VAN BRUINESSEN 2013: 3-4: »The Imam Hatip schools had established similar networks of alumni and, as these were becoming more affluent, the networks were increasingly able to support promising young graduates and helping them find placement in good universities.« VAN BRUINESSEN hebt auch hervor, dass Imam-Hatip eine identitätsstiftende Funktion inne hat: »The Imam Hatip alumni network is not associated with any particular movement or cemaat but rather provides a broader identity that subsumes the various strands of religious conservatives. Religious functionaries, for whom the schools were originally established, constitute a minority among the alumni, and they are definitely not the most conspicuous group among them.« Vgl. ebd.: 6. Vgl. auch ÇAĞLAR 2013 und 2015.

175 Vgl. BOURDIEU 2011: 98-100. In Mahmuts Fall kann »Institution« durch Netzwerk ersetzt werden.

176 Siehe Abschnitt IV.

177 Vgl. zu dieser Beobachtung auch die Anhänge bei BEILSCHMIDT 2015: 255-267.

178 Feldnotiz, Islam-Seminar katholischer Studierender, Mahmut und Semra, 01.12.2014, Yunus-Emre-Moschee.

der Frauen in umliegenden DITIB-Gemeinden abdecken, diese blieb allerdings rudimentär: Ihre eigene Gemeinde hatte sie gut kennen gelernt, sie konnte auf die Wünsche und Bedürfnisse der Frauen und Mädchen eingehen, zum Teil einzelne Familien intensiv begleiten und in ihrer eigenen Gemeinde eine breite Angebotsstruktur aufstellen. Die Frauenabteilung war dabei ihre erste Ansprechpartnerin, wenn es um Themensetzung, Terminfindung und Organisation von Veranstaltungen religiöser und geselliger Art für Frauen ging.

Beide Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee verfügten durch ihr Studium über ein hohes Bildungskapital, sprachen ein elaboriertes Türkisch und hatten kaum Ähnlichkeiten mit den Biographien der Gemeindeangehörigen der Yunus-Emre-Moschee, auch wenn zumindest Mahmut ähnliche rurale Wurzeln mit Teilen der Gemeinde teilte und ein dialektal eingefärbtes Türkisch sprechen konnte. Zudem war die Kern-Gemeinde der Yunus-Emre-Moschee weitgehend nicht in einem religiös sensiblen Umfeld wie die beiden Theolog*innen religiös sozialisiert. Durch ihre akademische Ausbildung und dem Wert, den sie Bildung und Wissenserwerb beimaßen – nicht nur Wissen religiöser Natur –, hoben sie sich beide vom Großteil der Gemeinde sozial und kulturell ab, die v.a. aus Arbeiter*innen und Hausfrauen, Rentner*innen, einigen Selbständigen und einigen Akademiker*innen besteht. Sie sind bildungs- und aufstiegsorientiert und regten zu Reflexionsprozessen an. Dieses soziale Gefälle wurde besonders im Zusammenhang mit Konflikten um Islamverständnisse in der Yunus-Emre-Moschee deutlich, die sich während meiner Feldforschung immer stärker offenbarten: Das Islamverständnis des Großteils der Gemeinde wurde von den Theolog*innen nämlich als unreflektierte, unbewusste und tradierte Religiosität abgewertet, während sie eine wissens- und vernunftbasierte Religiosität predigten.[179] Sie ermutigten Akteur*innen in der Moschee, offen für ihre Rechte in Deutschland einzutreten – analog zu ihrem eigenen Aktivismus in den 1990er Jahren.[180]

Als Beamtin eines Provinzial-Mufti-Amtes in der Türkei gehört Semra zur wachsenden Schicht weiblichen Personals, das im offiziellen religiösen Verwaltungsapparat der Türkei Haushaltsstellen und Angestelltenverhältnisse besetzt.[181] Semra ist mit anderen weiblichen Referenten der *Diyanet* in der Türkei gut ver-

---

179 Siehe Abschnitt IV.

180 Die direkte Nachfrage nach dem Wahlverhalten von Gemeindemitgliedern wurde von eben diesen allerdings als politische Einflussnahme gewertet. So soll Semra in einer *sohbet*-Runde im Juni 2015 gefragt haben, welcher Partei die Anwesenden in den türkischen Parlamentswahlen ihre Stimme gegeben haben. Als zwei Anwesende angaben, für die MHP gestimmt zu haben, lautete Semras Kommentar: »Falsch gewählt. Ihr hättet Kontinuität und Stabilität wählen sollen.« (»Yanlış seçim. İstikrarı seçmeliydiniz.«) Feldnotiz, Hadsch-Essen/*Hacı yemeği*, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015.

181 Vgl. Hassan 2012: 86.

netzt.[182] *Diyanet* hat in den 2000er Jahren begonnen, religiösen Expertinnen innerhalb des Verwaltungsapparates Haushaltsstellen einzurichten, so dass ihre Zahl von 29 im Jahre 1990 und 57 im Jahre 2001 auf 233 im Jahre 2008 stieg. 2008 kamen noch weitere 200 befristete Angestellte hinzu. Ein Viertel des Prediger-Personals in der Behörde bestand im Jahre 2009 aus Frauen.[183] 2004 wurden zum ersten Mal auch weibliche Muftis eingesetzt.[184] Die Religionssoziologin Mona Hassan macht darauf aufmerksam, dass die wachsende Schicht weiblicher Religionsbeauftragten in der Türkei als »state sponsored female preachers« eng verwoben mit der Integration von Frauen aus den inoffiziellen islamischen Gruppen in den offiziellen religiösen Dienstleistungsbetrieb der türkischen Religionsbehörde ist. Denn weibliche religiöse Expertise sei zunächst im Umkreis von inoffiziellen religiösen Orden und Bewegungen und damit außerhalb des offiziellen religiösen Dienstleistungsbetriebs zu verorten.[185] Auch in anderen Gesellschaften geht der Integration von Frauen in die religiösen Verwaltungsapparate der Anstieg der religiösen Bildung bei Frauen und Frauen-Aktivismus voraus. Zunächst von offiziellen Religionsadministrationen argwöhnisch beobachtet, werden ihre Kompetenzen und Potenziale seit den 2000er Jahren von staatlichen religiösen Institutionen aufgegriffen und breit eingesetzt wie in der Türkei.[186] Damit ist die Möglichkeit der religiösen Versorgung von Frauen *durch* Frauen *in* Moscheen konfrontiert mit einer Vielzahl an konkurrierenden Angeboten aus dem breiten Spektrum an religiösen Expertinnen, die *sohbet*-Gruppen in der Hizmet-Bewegung leiten, als *bayan hoca* innerhalb des *İslam-Kültür*-Netzwerkes oder als freie Predigerinnen tätig sind. Die verstärkten Maßnahmen des Staates sind daher auch als Akt der Monopolisierung der religiösen Frauenbildung zu bewerten. Sowohl als Absolventinnen der staatlichen, aber gesellschaftlich lange

---

182 So vermittelte mir Semra zahlreiche Kontakte zu anderen weiblichen Religionsbeauftragten in Istanbul während meiner Feldforschungszeit in Istanbul Februar 2015 bis April 2015.

183 Vgl. zu diesen Angaben Hassan 2012: 86.

184 Vgl. Bulut 2004: o.S.

185 Vgl. Hassan 2012: 91.

186 Vgl. Hassan 2011 und 2012 (Türkei). In Marokko ist eine ähnliche Entwicklung zu verzeichnen (vgl. hierzu Rausch 2012: 60-61). In Ägypten dagegen, in der Frauen im Kontext von religiösen/sozialen Bewegungen große Zusammenkünfte in Moscheen ausrichteten, um sich gegenseitig in Religion zu lehren, werden religiöse Expertinnen weiterhin von der offiziellen Religionsadministration argwöhnisch beobachtet und haben noch keine Integration in den staatlichen religiösen Apparat erlebt (vgl. hierzu Mahmood 2005: 2-4). Auch in Bosnien-Herzegowina ist zu beobachten, dass Frauen theologische Fakultäten frequentieren, aber in Moscheen und in der religiösen Verwaltung eher wenig präsent sind und stattdessen eigene »female religious spaces« schaffen (vgl. hierzu Raudvere 2012: 261). Für die Situation von religiösen Expertinnen als religiöse Autoritäten in Länderstudien sei auf den Sammelband Bano/Kalmbach 2012 verwiesen.

Zeit beargwöhnten Imam-Hatip-Schulen[187] als auch als Graduierte theologischer Fakultäten verfügen sie über staatlich anerkanntes religiöses Wissen. Als Affiliierte aus eben diesen Netzwerken können sie zudem Brückenfunktionen ausüben. Diese Entwicklung erinnert an die Personalfindung des *Diyanet*-Amtes ab Ende der 1940er Jahre, als Männer aus den informellen Netzwerken für staatliche religiöse Dienste angeworben wurden – parallel zur gegenwärtigen Situation auf Seiten der Frauen. Für HASSAN repräsentiert

> »[t]he integration of women into the official preaching workforce of Turkey's Directorate of Religious Affairs […] an expansion of the state's reach and its management of religion and signifies a transformation of hitherto predominantly private forms of women's religiosity into a public affair subject to state regulation.«[188]

Dieses Engagement von *Diyanet* hat seit Ende der 2000er Jahre auch die Versorgung der *Auslandstürkinnen* im Blick: 2009 sollen 30 weibliche Religionsbeauftragte bundesweit tätig gewesen sein[189], 2017 schon 116[190]. Des Weiteren betont *Diyanet* die Qualität der religiösen Bildung: Alle weiblichen Religionsbeauftragten in DITIB-Moscheen haben einen Theologie-Abschluss.[191] Die vermehrte Entsendung von weiblichen Religionsbeauftragten in die DITIB-Gemeinden ist daher im größeren Kontext der türkischen Religionspolitik, durch weibliche Religionsbeauftragte Frauen in Moscheen anzusprechen und Expertinnen im religiösen Verwaltungsapparat Platz einzuräumen, zu betrachten. Die Verstetigung der religiösen Versorgung der Frauen durch Expertinnen wird von Akteurinnen aus den Frauenabteilungen der Moscheen, der Landesebenen und der Bundesebene fokussiert. Die weiblichen Religionsbeauftragten haben sich zudem als »Weibliche Theologinnen in Deutschland« gruppiert – eine Gruppe innerhalb der DITIB, die auch offen für andere Expertinnen ist. Im Vergleich zu männlichen Religionsbeauftragten ist die Anzahl der weiblichen noch gering, doch ist für die Zukunft eine Erhöhung zu erwarten.

Die in einem städtisch geprägten, sozio-ökonomisch gesehen bürgerlichen Milieu sozialisierte Semra in der Yunus-Emre-Moschee gehört zu den Frauen, die sich in der bewegten Zeit der 1990er Jahre für das Recht auf Bildung von Frauen mit einem Kopftuch (*türban*) stark gemacht und sich gegen die faktische Schließung der Sekundarstufe I der Imam-Hatip-Schulen durch die Regelung der achtjährigen

---

187 Vgl. zur Beargwöhnung der Imam-Hatip-Schulen: BOZAN 2007.

188 HASSAN 2011: 452.

189 Vgl. GORZEWSKI 2015: 39.

190 Vgl. Südkurier vom 15.02.2017 [https://www.suedkurier.de/nachrichten/politik/Diyanet-Ditib-und-die-tuerkischen-Imame-in-Deutschland-Zahlen-und-Fakten;art410924,9133387].

191 Teilnahme, Tagung »Gesellschaft gemeinsam gestalten – Junge Muslime als Partner«, Gespräch mit Dialogbeauftragten des Landesverbandes, 24./25.09.2014, Hohenheim.

Primarbeschulung eingesetzt haben. Sie hat schon früh in einer politisierten Umgebung eine reflektierte Religiosität entwickelt. In ein solches religiös-modernistisches Milieu eingeführt, setzte sie sich als Jugendliche rege mit religiösen Schriften und kritisch mit der Rolle der Religion in der laizistischen Öffentlichkeit auseinander.[192] Besonders erwähnt sie Zeitschriften und Bücher der Aktivistin Emine Şenlikoğlu, die wegen Zensur schwer zu bekommen gewesen seien.[193] Während ihres Theologie-Studiums in Istanbul war sie als *Türban*-Aktivistin aktiv und hat sich nach ihrem Abschluss gegen das Lehramt an öffentlichen Schulen entschieden, da dies mit dem Ablegen des Kopftuchs verbunden war. Sie begegnete mir als eine starke Frau, die für ihre Überzeugungen eintritt. Mitausschlaggebend für ihre konsequente und kompromisslose Haltung scheint mir zudem ihr ökonomisches Kapital zu sein: Denn sie war finanziell nicht abhängig von einer Lehramtsstelle; sie war auch nicht die Erste in ihrer Familie, die ein Studium absolviert hat und daher diese Freiheit der Wahl für sich beanspruchen konnte.[194]

Ihr Weg führte sie nach Österreich an das »Islamische Institut Wien«[195], das der türkische Theologie-Professor Dr. İhsan Süreyya Sırma[196] mitgegründet hat. Hier studierte und lehrte sie, zusammen mit Mustafa Mollaoğlu, dem IGMG-Hauptmufti von Wien,[197] und kam 2003 auch in das Leitungsgremium des Instituts.[198] Ganz konkret wird die Kopftuch-Frage als Auslöser für ihren Aufenthalt in Wien genannt, was sich mit dem herrschenden Bild über die Studierenden und Lehrenden am Islamischen Institut Wien deckt:

---

192 Interview, Semra, 25.02.2014, Yunus Emre-Moschee.

193 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

194 Ich denke, dass für verschleierte Frauen, die als Erste in der Familie – evtl. unter finanziellen Schwierigkeiten – ein Studium absolviert haben, die Ablehnung einer Beamtenstelle wie die einer Lehrerin Konflikte in der Familie provoziert haben könnten. Denn das Studium unter diesen Umständen bedeutet sicher auch die Übernahme von finanziellen Verpflichtungen nach dem Studium für die gesamte Familie.

195 Vgl. Van Bruinessen 2013: 8 »Their association in Vienna, WONDER, provided a warm and welcoming environment for several generations of students and helped them on finding jobs after completing their studies.«

196 Türkischer Professor für Theologie; aus dem akademischen Amt an der Sakarya-Unversität 1996 ausgeschieden, bis 2000 Berater für Kultur und Geschichte für den damaligen Istanbuler Oberbürgermeister Recep Tayyip Erdoğan, 2000 bis 2009 Mitbegründer und Lehrbeauftragter am Islamischen Institut Wien sowie Dozent an der Islamischen Akademie in Wien. Vgl. Sırma 2010: o.S.

197 In der Altstadt-Moschee hält Mollaoğlu (auch Mullaoğlu) regelmäßig *sohbet*s in der Reihe »Gönül sohbetleri« (in etwa: *Gespräche für die Seele* oder *herzliche Gespräche*, von türk. *gönül* ›Herz, Seele‹).

198 Semra selbst erwähnt ihre Stellung mir gegenüber, doch welches Amt sie innerhalb des ›Direktoriums des Instituts‹ (*Enstitü müdürlüğü*) inne hatte, blieb mir unklar. Aus einem Artikel des monatlichen Mediums der IGMG, *Milli Görüş & Perspektive*, geht ebenfalls hervor, dass sie als neue Leitung begrüßt wird.

»Diese Studierenden kamen nach Wien wegen des Kopftuch-Verbots in der Türkei und wegen des restriktiven Zugangs der Absolventen der Imam-Hatip-Gymnasien an die Universitäten. Ihre Anzahl wuchs mit jedem Jahr. Daher wurde für die Jungen und Mädchen des ÖNDER ein Verein gegründet, den man WONDER genannt hat.«[199]

Dieses Institut verdient Beachtung: Dessen Etablierung ist im Kontext des Putsches vom 28. Februar 1997 zu betrachten, was einen diskursiven Wandel im Umgang religiöser Freiheiten im öffentlichen Sektor markiert und zunächst eine laizistische Reaktion auslöste: »From 1998 onward, the possibilities of social mobility for Imam Hatip graduates were drastically reduced, at least in Turkey.«[200] Van Bruinessen spricht u.a. von Exilierung von Imam-Hatip-Absolventen, für die Europa als liberales Gegenbild zur Türkei avancierte: »By the 1990s, the anti-European attitude of religious conservatives in general had been replaced by an awareness that European liberal democracies allowed Muslims more freedom to practice their faith than the Kemalist Republic did.«[201] Dieses Institut in Wien, das unter dem Dach der *Milli Görüş*-Organisation gegründet wurde, aber bis dato nur auf dem Papier bestand, wurde zum Dreh- und Angelpunkt eines Netzwerks von Menschen, deren Zukunft in der Türkei aus religiösen Gründen ungesichert war:

»They constitute a potential alternative elite in exile, preparing for return and for the time being unlikely to seek integration in the countries of residence. The WONDER community, which now counts around eight hundred students and alumni, has a strong group coherence, which on the one hand has somewhat restricted contacts with other students, let alone wider European society, but on the other hand enhances the strength of this alternative network.«[202]

Nach der Regierungsübernahme der AKP im Jahre 2002 entspannte sich die Situation für die ›Opfer des 28. Februars‹ (türk. *28 şubat mağdurları*), zu denen Semra gehört und sie konnte innerhalb der *Diyanet*-Behörde in der Türkei eine Anstellung finden. Aus einer *Milli Görüş*-Tradition kommend, kann ihre Anstellung in der *Diyanet*-Behörde als Integration vormaliger islamischer Kritiker*innen des Systems in das System der türkischen Beziehungen von Staat und Religion gewertet werden. Auch Mahmut, der zwar nicht persönlich Opfer des 28. Februars geworden ist,

199 »Bu öğrenciler, Türkiye'de uygulanan başörtüsü yasağı ve İmam-Hatip liselerine konmuş olan katsayı probleminden dolayı Viyana'ya gelmişlerdi. Bu öğrencilerin sayısı her sene çoğaldı. Bunun üzerine, ÖNDER`in erkekleri ve kızları için bir dernek kuruldu ve adına ›WONDER‹ denildi.« Sırma 2010: o.S.

200 Vgl. Van Bruinessen 2013: 9.

201 Van Bruinessen 2013: 7.

202 Van Bruinessen 2013: 9.

zählt sich zur vormals islamischen Opposition. Wie ist dieser Wandel in *Diyanet* zu erklären und was bedeuten diese Entwicklungen?

Die Türkei hatte schon in den 1950er Jahren eine Welle der Integration von oppositionellen islamischen Strömungen in die amtliche Religionsbehörde erlebt. Durch die bis in die 2000er Jahre hegemoniale laizistische Ausrichtung der Staatsraison blieb allerdings das Spannungsverhältnis zwischen Amtsreligion und islamischer Opposition wirkmächtig.

Wie in Abschnitt I dargestellt, avancierte die türkische Religionsbehörde *Diyanet* durch ihre institutionelle Ordnungsfunktion, die sie durch das staatliche Monopol in religiösen Angelegenheiten innehat, zum Dreh- und Angelpunkt religiöser Auseinandersetzung. Der Staat privilegierte eine bestimmte religiöse Lesart, während andere Konzeptionen als falsch bzw. partikular ausgeschlossen wurden. Dies ging mit einer Nicht-Anerkennung der inoffiziellen religiösen Akteur*innen durch den Staat einher. Dabei betont Tezcan: »Auch die konservative Kritik bzw. die islamistische Ablehnung der staatlichen Festlegung der innerhalb des Staatsapparates zulässigen Religion ist nichts anderes als eine andere, ebenfalls spezifische Ausformung des Islamverständnisses.«[203] Die Geschichte dieser Anerkennungspolitiken in der Republik Türkei in Bezug auf *Diyanet* ist somit als eine Geschichte umkämpfter Religiosität zu lesen. Der zweite Welle der Integration von Kritiker*innen in die *Diyanet* ging voraus, dass die Struktur der *Diyanet*-Behörde von der – nun zur Regierung gewählten – islamischen Opposition eingebunden wurde, so wie Tezcan dies Anfang der 2000er Jahre als leitend vorhergesagt hatte:

> »Auch die religiöse Opposition (allen voran ihre ehemalige politische Vertreterin Refah Partei) wird an den Grundstrukturen dieser Staatlichkeit nicht viel zu rütteln versuchen; vielmehr wird sie sich mit einem riesigen Apparat konfrontiert sehen, den sie nun islamisch einzubinden und für sich zu nutzen trachten wird. Befürworter wie auch Gegner einer mit Republik bzw. Laizismus wie auch immer versöhnten islamischen Religion werden ihre Vorstellungen von Religion immer im Kontext der Auswirkungen des Vereinheitlichungsprozesses formulieren.«[204]

Der Anspruch der *Diyanet*-Behörde, den wahren Glauben zu verbreiten, stellt die Folie für vormalige islamische Kritiker*innen des Staates und der *Diyanet*-Behörde dar, gemäß ihrer eigenen Agenda, eben diese diskursive und strukturelle Macht der Behörde zu nutzen. Der revolutionäre Vorstoß des *Diyanet*-Präsidenten Ali Bardakoğlu (2003-2010), *Diyanet* vom Staat unabhängig zu machen, verlief Ende der 2000er Jahre im Sand. Noch nicht einmal zaghaft ist in der Öffentlichkeit seine Idee, religiöse Dienstleistung vom Staat zu trennen, diskutiert worden, so dass Konzepte, wie dies überhaupt gestaltet werden könnte, gar nicht erst entwickelt

203 Tezcan 2003: 69.
204 Tezcan 2003: 60.

worden sind. Auch das Monopol der Entscheidungsgewalt über wahre Religion wurde beibehalten, wie der Politologe Ahmet Erdi Öztürk dies anhand mehrerer Fallbeispiele darlegt.[205] Mahmut aus der Yunus-Emre-Moschee drückt diesen Prozess als der *Diyanet* geschuldet aus: »*Diyanet* ist nicht mehr die alte *Diyanet*.«[206] Nicht die Menschen, die *Diyanet* kritisiert haben, haben sich demnach verändert, sondern *Diyanet* ist zu derjenigen Institution geworden, die man sich immer gewünscht hat und wie es richtig ist. Mit der Neuausrichtung der *Diyanet*-Behörde ist auch ein historiographischer Wandel zu beobachten: Hatte *Diyanet* bisher ihre Legitimation aus der Republikgründung und der Betonung des Laizismus bezogen, verortet sich das Amt mittlerweile in der Kontinuität vom Osmanischen Reich zur Republik Türkei und hinterfragt somit das Narrativ der radikalen Neuordnung durch die Republikgründung.[207] Dieser Wandel ist als Zeugnis einer neueren historiographischen Erzählung zu betrachten, die den historischen Beginn aller (positiven) Entwicklungen in der Türkei nicht mehr in den Gründungsjahren der Republik sondern im späten Osmanischen Reich ansiedelt. Damit werden die spätosmanischen Entwicklungen nicht mehr als Gegenerzählung wahrgenommen wie in der kemalistischen Geschichtsschreibung.[208] Die Einbettung der Geschichte der Amtsreligion in eine osmanisch-türkische Kontinuität verdeutlicht die Loslösung der *Diyanet*-Behörde aus ihrem republikanischen und kemalistischen Bezugsrahmen und entzieht der Republik auch ihr bisher dominantes Alleinstellungsmerkmal in der türkischen Geschichte.

Die Behörde bietet für religiöse Praktiker*innen finanzielle Absicherung und infrastrukturelle Verbreitung von religiösen Ideen, die wegen ihres beschriebenen Alleinstellungsmerkmals auf dem religiösen Markt sonst nur schwer zu erreichen sind. Die Behörde hat mit der Regierungsübernahme der AKP bisher ausgeschlossene religiöse Strömungen integriert, allen voran einen wesentlichen Teil des *Milli Görüş*-Umfeldes sowie andere Gemeinschaften wie das *Hizmet*-Netzwerk. Allerdings ist seit den Ereignissen Ende des Jahres 2013 und spätestens 2016 in der Türkei in Bezug auf die Beziehungen zwischen Staat bzw. Regierung mit diesem *Hizmet*-Netzwerk, das sich auf Fethullah Gülen beruft und dem Terrorismus vorgeworfen wird, deutlich geworden, dass diese Anerkennung auch wieder aberkannt werden kann wie aus den Ausführungen des *Diyanet*-Präsidenten Mehmet Görmez

205 Vgl. Öztürk 2016.

206 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee: »Diyanet eski Diyanet değil artık«.

207 Vor der Neugestaltung der Website des *Diyanet*-Amtes Mitte 2013 begann die Erzählung von der geschichtlichen Entwicklung der Behörde mit dessen Gründung 1924. Mit der Neugestaltung der Website Mitte 2013 hat sich auch die historische Einbettung verändert. Vgl. den offiziellen Internetauftritt von Diyanet: https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR. Da auf der Web-Site regemäßig die Inhalte verschoben werden, können sie nach einer Weile nicht mehr direkt aufgefunden werden, sind aber immer noch auf der Web-Site.

208 Vgl. zur kemalistischen Geschichtsschreibung Copeaux 1997 und 1998.

(2010-2017) zur Nicht-Islamizität des Gülenschen Netzwerkes deutlich herauszulesen ist.[209] Nichtamtliche Religion steht somit immer unter der Hypothek der staatlichen Macht.

Auswirkungen auf das islamische Feld in Deutschland

Die symbolische Anerkennung und personelle Integration von Akteur*innen nichtamtlicher Religion durch *Diyanet* hatte indes positive Auswirkungen auf das islamische Feld in Deutschland:[210] DITIB hatte lange Jahre einen Alleinvertretungsanspruch im islamischen Feld für sich reklamiert, indem DITIB-Vertreter*innen andere muslimische Gemeinschaften diskreditiert und als politisch gebrandmarkt haben, während sie sich selbst als unpolitisch und laizistisch ansahen. So konnten noch zu Beginn der 2000er Jahre Kooperationen mit anderen türkisch-islamischen Gemeinschaften oder gar ein Dialog abgelehnt und auch interreligiöse Veranstaltungen von DITIB-Moscheen boykottiert werden, wenn andere, insbesondere andere türkische, Gemeinden ebenfalls eingeladen wurden und/oder teilnahmen.[211] Ihren Alleinvertretungsanspruch hat DITIB im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte mittlerweile aufgegeben und kooperiert mit anderen muslimischen Gemeinschaften – auch wenn DITIB immer wieder einen Alleingang versucht.[212] Ein weiteres Indiz für die inoffizielle Anerkennung nichtamtlicher Gemeinschaften ist der Umstand, dass die letzten beiden Präsidenten der *Diyanet*-Behörde, Ali Bardakoğlu (2007-2010) und Mehmet Görmez (2010-2017) bei ihren Deutschlandbesuchen neben DITIB auch die IGMG offiziell besuchten.[213] *Diyanet* entsendet seit Mitte der 2000er Jahre auch für IGMG-Gemeinden in Deutschland Religionsbeauftragte, sofern diese beantragt werden. Hierzu liegen bisher keine Zahlen vor, doch habe ich beobachtet, dass in einigen IGMG-Moscheen mittlerweile Imame tätig sind, die über *Diyanet* in die Gemeinden gekommen sind.[214]

---

209 Vgl. Öztürk 2016: 630-632.

210 Wie sich die Entwicklungen seit dem 15.07.2016 mit dem vereitelten Putschversuch und die in der türkischen Öffentlichkeit dominante Schuldzuweisung an die *Hizmet*-Bewegung als Drahtzieher des Putschversuches auf DITIB und die lokale Situation auswirken, konnten aufgrund des Abschlusses der Feldforschung vor diesen Ereignissen nicht mehr in die Analyse einbezogen werden.

211 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 139.

212 Wie in Bezug auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft bzw. Körperschaft des öffentlichen Rechts in Hessen oder Baden-Württemberg; anders in Hamburg, Bremen oder Niedersachsen.

213 Offizieller Besuch von Mehmet Görmez im IGMG-Zentrum im Oktober 2012. Vgl. https://www.igmg.org/tr/*Diyanet*-aeayleri-baaykanae %C2 %B1-mehmet-ga %C2 %B6rmez-igmg-genel-merkezini-ziyaret-etti/. Offizieller Besuch von Ali Bardakoğlu im April 2007. Vgl. https://www.igmg.org/tr/ali-bardakoaeylu-igmgaeyi-ziyaret-etti/.

214 Auch früher war es durchaus üblich, dass Imame in IGMG-Gemeinden, ADÜTDF-Gemeinden und ATIB-Gemeinden bei der *Diyanet* beschäftigt waren. Allerdings hatten diese sich dann

Das islamische Feld hat sich auch bei der Frage nach religiöser Autorität entspannt, was sowohl zur Anerkennung von Diversitäten als auch zu Homogenisierungsprozessen führt: Religiöse Expert*innen aus Moscheegemeinden von rivalisierenden Gemeinschaften können sich gegenseitig als Autoritäten anerkennen. Mahmut, der Imam in der Yunus-Emre-Moschee (DITIB), legte mir ausdrücklich nahe, mich auch mit dem Experten (»*Hoca*«) im Kultur- und Bildungszentrum (VIKZ) zu unterhalten. Die Experten in der Altstadt-Moschee (affiliiert mit IGMG) kannte er zwar nicht persönlich, aber allein schon meine Erwähnung, dass diese zum Teil an der al-Azhar-Universität ausgebildet worden waren, machte sie in seinen Augen zu religiösen Autoritäten. Semras Veranstaltungen in der Yunus-Emre-Moschee wurden teilweise von *Milli Görüş* nahe stehenden Akteurinnen aus der Frauenabteilung der Altstadt-Moschee besucht. Ich erinnere daran, dass die Imame der örtlichen DITIB-Moschee und VIKZ-Moschee wechselseitig *ḫuṭba*s in der jeweils anderen Moschee verlesen. Die Gemeinde der IGMG-Moschee wurde auf Vorträge und Feste der DITIB-Moschee eingeladen und besuchte diese auch. Die VIKZ-Moschee suchte schon seit ihrer Gründung den Dialog und Austausch mit allen anderen Moscheen und initiierte ein inoffizielles Beratungs- und Austauschtreffen, das alle drei Monate stattfindet, um zukünftig als muslimische Religionsgemeinschaft gemeinsam gegenüber der Stadtgesellschaft auftreten zu können. Zu Feldforschungsende war die Initiative allerdings nicht weiter gekommen, als ihre Moscheefesttermine aufeinander abzustimmen.[215] Auch wenn der Vorsitzende der Altstadt-Moschee aus ihrer Größe und Diversität einen Hauptvertretungsanspruch in der Stadtgesellschaft ableitet und einer ständigen Kooperation mit anderen Moscheevereinen eher reserviert gegenüber stand, war auf informeller Ebene durchaus dialogisches Handeln zu erkennen.[216] Trotz aller integrativen Tendenzen wurden im lokalen Feld aber auch Trennlinien gezogen: Auf die Frage, wie denn die DITIB-Moschee zur lokalen ADÜTDF-Moschee steht, antwortete Mahmut in einem verächtlichen Ton: »Das sind die, die sich um eine politische Linie herum treffen. Hier ist es nicht so.«[217] Er wusste auch nicht, ob dort tatsächlich Gebete am Freitag und im Ramadan abgehalten werden; tatsächlich hatte er nie den Kontakt zu dieser Gemeinde gesucht. Dass ein Teil seiner Gemeinde durchaus auch die ADÜTDF-Moschee aufsuchte und andersherum, war ihm nicht wichtig. Da er

beurlauben lassen oder waren in Pension, und somit nicht offiziell von *Diyanet* abgesandt und bezogen auch kein Auslandsgehalt. Der Begründer des *Kalifatsstaats*, Cemalettin Kaplan, beispielsweise war ein pensionierter *Diyanet*-Angestellter.

215 Hier ist es nicht der DITIB-Verein, der eine intensivere Zusammenarbeit blockiert, sondern der IGMG-affiliierte Verein, der als größter islamischer Verein in der Stadt auch den Status als bevorzugter Ansprechpartner der Stadt anstrebt.

216 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee.

217 »Orası, bir siyasi çizginin etrafında buluşan. Burası öyle değil.« Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

diese Vereinigung als politisch brandmarkt, sah er keine Notwendigkeit, diese in sein Bild von nationaler Gemeinschaft zu integrieren. Dabei bediente er sich einer tradierten *Diyanet*/DITIB-Argumentation. In der Bewertung der Geschichte der islamischen Vereinslandschaft aus der Sicht eines nicht in Deutschland sozialisierten Akteurs ist die heutige Pluralität des organisierten Islams in Deutschland logischerweise auch nicht mehr das Produkt rivalisierender Religionsdeutungen, politischer Vorstellungen und entsprechender Praktiken – mitgebracht aus der Türkei und hierzulande weiter entwickelt – vielmehr handelt es sich um Zersetzungsaktivitäten deutscher Kräfte, die eine Einheit der türkischen Muslim*innen verhindern wolle.[218] In den von mir aufgesuchten DITIB-Moscheen war überall die Vorstellung hegemonial, dass nur die *Diyanet*-Zugehörigkeit einer Moschee die Türk*innen als Ganzes – also ohne spezielle Zugehörigkeiten und politische Präferenzen – anspreche.[219] Funktional wurde wiederum die staatliche Garantie eines unpolitischen Islams der *Diyanet* in Stellung gebracht, die allein allumfassende religiöse Dienstleistungen erbringen könne und allen Gläubigen offen stehe. Das sehen insbesondere auch viele Nicht-Expert*innen so – sowohl Akteur*innen mit Leitungsfunktionen als auch ohne. In dieser Hinsicht hat der Vorsitzende der VIKZ-Gemeinde eine reflektiertere Haltung, wenn er sagt, dass man die alten Gräben überwinden und die jeweils anderen anerkennen müsse, um wirklich einheitlich auftreten zu können.[220]

Zusammenfassend bedeutet dies, dass die Grenzen dessen, was als islamisch-vertrauenswürdig gilt, sowohl auf höchster Ebene (*Diyanet*) in der Türkei als auch auf örtlicher Ebene in Deutschland weiterhin ein Spannungsfeld darstellen: Sie können entlang der – aus türkischer Sicht – offiziellen Amtsreligion gezogen werden, gleichzeitig fördert der Wandel in DITIB und in der Religionspolitik der *Diyanet*-Behörde auch die *Einheit* innerhalb eines Segments unter (türkischen) Muslim*innen, die sich in den ersten Dekaden auseinander entwickelt hatten, und integriert somit diejenigen, die herkunftstechnisch eher einer staatskritischen bzw. *Diyanet*-kritischen Schule angehören bzw. angehört haben. Dieses Angebot richtet sich aber weniger an diejenigen, die möglicherweise noch immer oder erst jetzt *Diyanet*-kritisch geworden sind (wie eine Reihe von ADÜTDF-Moscheen). Trotz aller Zusammenarbeit auf Verbandsebene ist DITIBs handlungsorientierte Dialogarbeit gegenüber anderen islamischen Gemeinschaften m.E. nicht dezidiert ausgeprägt.

218 Mahmut äußerte mir gegenüber seine Überzeugung, dass die plurale islamische Verbandslandschaft Ergebnis deutsch-staatlicher Konspiration ist. Es sei im staatlichen Interesse, dass sich die Muslime hierzulande nicht als eine Einheit begreifen würden. Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

219 Vgl. auch Beilschmidt 2015: 180-182.

220 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum. Davon zeugte auch, dass der Vorsitzende und Teile der VIKZ-Gemeinde während des Feldforschungszeitraums alle Moscheefeste vor Ort besuchten und sich um intensiven Kontakt bemühten.

Da weder von *Diyanet* noch vom parlamentarischen Regierungshandeln eine juristische Anerkennung für irgendwelche außerhalb des Organisationskörpers des *Diyanet*-Amtes agierende religiöse Einrichtungen und Gruppen erfolgt ist und dementsprechend formale Veränderungen immer noch ausstehen, ist davon auszugehen, dass diese Einheit ein fragiler Zustand ist und je nach politischer Konjunktur auch wieder vorbei sein kann wie der Umgang mit dem *Hizmet*-Netzwerk deutlich gezeigt hat. An anderen Orten als am Hauptfeldforschungsort ist beispielsweise über Ausgrenzung (aber auch über Nicht-Ausgrenzung) von Akteur*innen aus dem *Hizmet*-Netzwerk berichtet worden. Es ist zu vermuten, dass die symbolische Anerkennung muslimischer Vereine und Verbände durch DITIB wegen der ausbleibenden formalen Anerkennung in der Türkei nicht unbedingt bleibend sein muss, denn es handelte sich um Integration von Personen, nicht um Anerkennung von kollektiven Gemeinschaften. Es bleibt zu hoffen, dass die in langen Jahren aufgebaute innerislamische lokale Dialogarbeit tragfähig genug ist, um einen Ausgleich zwischen den Interessen schaffen zu können.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die komplizierte Beziehung zwischen Akteur*innen und Institutionen im islamischen Feld m.E. weiterhin fragil bleibt, da sowohl der deutsche als auch der türkische Kontext (als zwei der wirkmächtigen Kontexte mit staatlichen Akteur*innen) miteinander um Einfluss konkurrieren, was sich in den Verflechtungen von Diskursen und Praxen äußert. Ein Wandel in den Machtstrukturen im Feld geht derzeit zum einen von der Heterogenisierung von etablierten Moscheen wie im Fall der Altstadt-Moschee aus (und in einem noch geringen Maß von moschee-externen Entwicklungen), welche die dominante Bezugnahme auf die Türkei herausfordert. Zum anderen wird die Zukunft des Feldes davon abhängen, inwiefern feldinterne Akteur*innen und Institutionen sowie der deutsche Staat, Angebote in Moscheen generieren und finanzieren können, die das Engagement der türkischen Religionsbehörde absorbieren.

3. Der Begriff *Religiöse Akteur*innen* in der Diskussion mit Bourdieu und Weber

Die Feldtheorie, wie sie Bourdieu entwickelt hat, bietet für die Untersuchung von Moscheeleben, religiöser Autorität und gültigem islamischen Wissen ein Arsenal an Begriffen und Konzepten. Wichtig für die vorliegende Betrachtung ist vor allem die Vorstellung, dass sich das religiöse bzw. islamische Feld als ein *Feld der Macht* entwickelt, in dem sich Muslime und Musliminnen mit ihrem jeweiligen Habitus, der Ausbildung und Einsätze ihrer Kapitale, der institutionellen Ausgestaltungen sowie die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die Positionen der Akteur*innen erzeugt werden, im islamischen Feld in einem Konkurrenzkampf um religiöse Güter befinden, und hierzu Gemeinschaften, Rivalitäten, Monopole

und Symbole erschaffen. Mit dieser Perspektive konnte eruiert werden, was im islamischen Feld an religiösem Gut bzw. Kapital als wertvoll angesehen wird und wie der Kampf um religiöse Deutungsmacht im islamischen Feld unter den wechselnden gesellschaftlichen Bedingungen zentral blieb.

Allerdings baut das religiöse Feld, wie es BOURDIEU historisch-empirisch ausgearbeitet hat,[221] auf den religionssoziologischen Typisierungen von Max WEBER auf,[222] der Religion von *Priestern* aus und in Bezug zu *Priestern* denkt. Diese Prämisse produziert erhebliche Probleme in Bezug auf das islamische Feld, da eine universalistische Übertragung des religionssoziologischen (und auch christlich-theologischen) Begriffsrepertoires mehrere Fallstricke produziert: Die Suche nach Parallelen kann zu Bedeutungsverstärkungen führen (z.B. die Gleichsetzung des Freitagsgebets mit der christlichen sonntäglichen Eucharistie bzw. dem Abendmahl)[223], in eine Tätigkeit ein Amt hineinlesen (z.B. die Identifikation des Imams mit einem Pfarrer bzw. einer Pfarrerin) oder das Bild eines defizitären Islams produzieren (z.B. in Bezug auf *Seelsorge*, die so, wie sie im christlichen Kontext ausgearbeitet ist, im *Islam* nicht wiedergefunden wird). Damit werden andere wirkmächtige sowie sinngebende Faktoren ignoriert. Wie das gemeint ist, soll im Folgenden anhand der Konzeptionen von religiösen Akteur*innen, priesterlichen Autoritäten und der den Priestern attestierten religiösen Verfügungsgewalt aufgezeigt werden.

Mit der Privilegierung der Priesterschaft als »Inhaber des Monopols über die Verwaltung des Heiligen«[224], der Laien »einen *religiösen Habitus* aufzwingt und einprägt«, attestieren beide Sozialtheoretiker Priestern *religiöse Macht*, die als »Monopol der legitimen Ausübung der Macht« verstanden wird, um »dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien« zu nehmen.[225] *Laien* werden als *Profane* im doppelten Sinne betrachtet: nämlich als »der Religion Unkun-

---

221 Die beiden Haupttexte von BOURDIEU zu Religion und zum religiösen Feld stammen aus dem Jahr 1971: »Eine Interpretation der Religion nach Max Weber« und »Genese und Struktur des religiösen Feldes«. Beide Texte sind enthalten in BOURDIEU 2000 (dt. Erstveröffentlichung) und BOURDIEU 2011. Die Analyse »Die heilige Familie. Der französische Episkopat im Feld der Macht« (1982) ist auf dt. erstmals in BOURDIEU 2011 veröffentlicht worden. »Das Lachen der Bischöfe (1994) ist in der dt. Erstveröffentlichung in BOURDIEU 1998 (S. 186-197) erschienen.

222 Hier rekurriere ich auf seine Ausführungen zur Religionssoziologie, wie WEBER dies in seinem Standardwerk »Wirtschaft und Gesellschaft 2 von 1922 [[5]1980] ausführt.

223 Beispielsweise setzt der Soziologe und Religionspädagoge Rauf CEYLAN den Besuch des Freitagsgebet implizit mit dem Kirchenbesuch analog, wenn er schreibt: »Ebenso ist die Zahl der wöchentlichen Freitagsbesucher nicht bekannt, sodass zum ersten Mal in Deutschland die Moscheebesucherzahlen an den Freitagen erhoben wurden. Ohne die Erhebung dieser Daten können keine Entwicklungen wie in den Kirchen erfasst und bewertet werden.« CEYLAN 2014: 237.

224 BOURDIEU 2011: 51.

225 Alle Zitate in: BOURDIEU 2011: 17.

dige« und »dem Heiligen wie dem Korps der Verwalter des Heiligen Fremde«.[226] Religiöse Macht und somit Macht im Feld verstetige sich durch die Überführung der religiösen Arbeit und Botschaft in eine Institution, durch die wiederum Amtsautorität und religiöse Spezialisierung geformt und durch ständige Transaktionen zwischen Institution und Laien aktualisiert werde. Priester stellen dabei die Personengruppe dar, die als Träger der institutionalisierten religiösen Arbeit und religiösen Macht die »Heiligkeit der Institution« vertreten und von *Propheten* als Träger von Offenbarungen und *Zauberern* als Träger eines magischen Charismas, herausgefordert werden[227] sowie mit diesen um *Laien* rivalisieren.[228] *Laien* als Adressaten des priesterlichen, magischen und prophetischen Wirkens und somit auch die von *Laien* gebildete *Gemeinde* werden von Weber und Bourdieu außerhalb des Begriffs von religiösen Akteur*innen angesiedelt. Diese Unterscheidung im religiösen Machtgefüge in religiöse Akteur*innen und Laien korrespondiert mit der funktionalen Typologisierung in »Produzenten, Vermittler und Rezipienten«.[229] Laien wirkten zwar auf die Produktion und Vermittlung kraft ihrer Position als Rezipient*innen, deswegen eben als Mobilisierungsmasse mit einem bestimmten religiösen Interesse,[230] allerdings seien auch diese »in Form und Dispositionen vom Angebot und dem Handeln professioneller religiöser Akteure bestimmt«.[231] Laien stellen das dynamische Element im religiösen Feld dar,[232] jedoch nur in ihrer Beziehung zum Machterhalt der religiösen Akteur*innen.[233] Weder Weber noch Bourdieu attestieren Laien innerhalb der religiösen Kräfteverhältnisse eine vom religiösen Kapital der Laien ausgehende, das religiöse Wissen bestimmende, die religiöse Legitimität produzierende und religiöse Macht entwickelnde Rolle.[234] Das Abhängigkeitsverhältnis der Laien gegenüber den Priestern wird damit begründet,

226 Bourdieu 2011: 51.

227 Vgl. die Webersche Typologie in Prophet, Priester und Zauberer in Weber 1922: 259-275 (§2 Zauberer – Priester (259ff), § 4 »Prophet« (268ff). *Propheten* und *Zauberer* sind dabei als *außerpriesterliche* religiöse Akteure konzipiert, da sie der Institutionalisierung und Schematisierung von Religion vorangehen bzw. diese begleiten.

228 Vgl. Verter 2003: 153: »The notion of conflict between religious specialists is a crucial one, and another point that Bourdieu claims (perhaps over-emphatically) is at variance with Weber's formulation. While Weber notes the *rivalry* between priests, prophets, and magicians, Bourdieu considers their *competition for religious power* to be the central principle informing the dynamics of the religious field.« [*Hervorhebungen* AAA].

229 Vgl. Bourdieu 2011: 59-60.

230 Vgl. Bourdieu 2011: 59.

231 Bourdieu 2011: 11.

232 Vgl. Bourdieu 2011: 8-10.

233 Vgl. Bourdieu 2011: 59.

234 Weber unterscheidet zwar in der Gemeinde *Laienintellektualismus*, *Laientraditionalismus* und *Prophetie* (vgl. Weber 1922: 278 (§ 5 Gemeinde)), was aber für die Überlegungen hier nicht weiter wichtig ist, da auch dadurch das Grundkonzept der Abhängigkeit des Laien vom Priester nicht tangiert wird.

dass allein der Priester »Heilsgüter kraft seines Amtes«[235] spendet und nur Priester als religiös spezialisierte Menschen »religiös motiviertes Handeln im gottesdienstlichen Kontext zu vollziehen«[236] imstande seien. Damit wird die priesterliche Institution der Heilsverwaltung zu derjenigen Institution, die der Heilserwartung der Gläubigen entsprechen kann, die die Heilsverwaltung durch normative Deutungsmacht des religiösen Wissens selbst produziert. BOURDIEU hat dabei vor allem die katholische Kirche vor dem zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) vor Augen.[237] So reproduziert BOURDIEU allerdings den Anspruch (einiger) christlicher Kirchen auf ausschließliche Heilsverwaltung und Heilsschenkung durch Priester und der Institution Kirche als religionssoziologisches Paradigma.

Mit diesen religionssoziologischen Prämissen zu religiösen Akteur*innen ist der Blick auf das islamische Feld in Deutschland und seinen Autoritätsstrukturen erheblich verstellt. Wie in Kapitel 2 dargelegt, ist die Genese des islamischen Feldes in Deutschland und die Institutionalisierung des Islams ohne das Handeln muslimischer Arbeiter*innen, in der Regel »religiös Unkundige«, nicht zu denken. Diese erfolgten *von unten* durch Selbstorganisationen von *einfachen Muslim*innen*, um die Befriedigung grundlegender religiöser Bedürfnisse wie das Gemeinschaftsgebet zu ermöglichen, und ging nicht von einer organisierten religiösen Elite (ergo *Priester*) und einer religiösen Verwaltung aus. Moscheen in Deutschland sind keine Institutionen, die *von oben*, also von einer religiösen Verwaltung oder einer Priesterschaft, etabliert wurden, und sich von dieser Position aus an eine Masse von Gläubigen wenden. Eine externe staatliche oder international agierende religiöse Verwaltung wurde im Prozess der Konstituierung des islamischen Feldes nicht angerufen – wie im Fall eingewanderter römisch-katholischer oder griechisch-orthodoxer Christ*innen. Auch islamische Verbände, die sich aus lokalen Moscheevereinen entwickelt haben, wurden von muslimischen *Laien* – und in der Regel bei gleichzeitiger Absenz von muslimischen *Priestern* – gegründet, verwaltet und legitimiert. Imame sind den von Nicht-Expert*innen gegründeten Moscheeverwaltungen untergeordnet, wie auch schon einige Studien zu Imamen festgestellt haben.[238] Selbst in DITIB-Moscheen haben Imame gegenüber den Moscheevorständen eine untergeordnete Stellung, die nicht objektiv veränderbar ist, sondern nur kraft ihrer eigenen Position in der jeweiligen Moschee,[239] nicht kraft Amt oder institutionell gebundenem Charisma. Dabei kollidieren die Verständnisse davon,

235 WEBER 1922: 268-269 (§ 4 »Prophet«).

236 BOURDIEU 2011: 11.

237 Dass die katholische Kirche BOURDIEU als Modell dient, wurde schon früher kritisiert. Vgl. VERTER 2003: 151, vgl. THIELMANN 2013: 205, vgl. DIANTEILL 2003: 546-547. Vgl. zur Kritik an der Konzeptualisierung des religiösen Feldes als Institutionalisierung des Religiösen: REY 2007.

238 Siehe KAMP 2006, CEYLAN 2010, SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 262-264.

239 Vgl. hierzu das Fallbeispiel in SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 169-171.

welche Stellung und Position Imame und Vorstände in einer Gemeinde haben, z.T. auch erheblich:

> »Natürlich steht der Imam an der Spitze der Moschee. Dem Vorstand obliegen lediglich die Aufgaben, die mit dem Gebäude der Moschee zu tun haben. So muss es eigentlich sein. Mit der Hygiene im Gebäude, der Miete und so. […] Für die Beziehung Moschee-Gemeinde ist der Religionsbeauftragte verantwortlich.«[240]

Aus diesem Zitat des Imams spricht ein Wunschdenken: Er wünscht sich mehr Freiheit und eine Führungsposition, die er allerdings strukturell nicht hat. Der Moscheevorstand dagegen, der zur örtlichen Gemeinde gehört, während der Religionsbeauftragte von auswärts kommt, sieht den Aufgabenbereich des Imams in der Gestaltung des religiösen Lebens, nicht aber in der Führung der Gemeinde. Ein solches Verständnis von *Führung* einer Gemeinde durch eine Person – v.a. kraft seiner religiösen Qualifikation – ist den Moscheevorständen insgesamt fremd, da sie sich die Führungsaufgaben innerhalb des Moscheevorstandes teilen, auch und obwohl Moscheevorsitzende natürlich auch führen. Das Abhängigkeitsverhältnis des Imams zum Moscheevorstand ist schon in der Struktur der islamischen Verbände verankert, die von Anfang an keine religiöse Hierarchie aufgebaut und auch in der Verbandsführung keine religiösen Ämter des Herkunftslandes eingerichtet haben, obwohl es doch Vorbilder aus der eigenen Tradition dafür gegeben hätte.

Das bedeutet nicht, dass Imame vollkommen unbedeutende Akteure wären. Der innerislamische Diskurs wird insbesondere durch die Frage nach Personen mit religiöser Autorität bestimmt. Die Unsicherheit von Moscheevorständen, die sich selbst als Nicht-Expert*innen sehen, weist auf die erwünschte Autorität eines Imams kraft Titel hin.[241] Die Hauptamtlichkeit eines Imams garantiert die Stetigkeit von religiösen Diensten, was die Profilbildung sowie Finanzierung der jeweiligen Moschee bedingt. Moscheen ohne Imame haben daher Wettbewerbsnachteile – gerade dann, wenn während des Ramadans kein Imam da ist. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass sich ohne hauptamtliches religiöses Expert*innenpersonal im islamischen Feld in Deutschland ein flexibles Verhältnis zur religiösen Autorität

240 So Mahmut auf meine Frage, ob denn nicht der Vorstand die Moschee leite. Seine Antwort war resolut und bestimmt. Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Camiinin başında tabii ki imam vardır. Yönetim sadece caminin binası ile ilgili işlerle yükümlüdür. Aslında böyle olması lazım. Binanın temizliği ile, kirası ile falan. […] Cami-cemaat ilişkilerinden din görevlisi sorumludur.«

241 Der Vorsitzende einer bosnisch-muslimischen Gemeinde außerhalb des Feldforschungsortes erklärte in einem frühen Interview (2007), dass er als »normaler Muslim« nichts zu islamischen Themen sagen möchte, denn nur ein Imam wisse, was richtig sei. Diese Aussage ist aber vor dem Hintergrund zu bewerten, dass schon lange Zeit kein hautpamtlicher Imam mehr in der Moschee tätig war und sie daher ein Wunschbild darstellt. Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 159-160.

entwickelt hat. Damit die erteilten, erfragten und vermittelten religiösen Botschaften und Handlungen Autorität gewinnen konnten, musste entsprechendes Kapitel generiert werden. So gab es mit der Zeit einen Pool von temporären religiösen Expert*innen, den so genannten *Arbeiterimamen*, die abwechselnd unterschiedliche Aufgaben innerhalb der religiösen Arbeit übernahmen wie z.B. den Gebets-Ruf, den zweiten Gebetsaufruf (*iqāma*, türk. *kamet*), Gebetsleitung, Übernahme des *duʿāʾ*-Abschnitts, Koranrezitation, Predigten, Unterricht, aber auch Aufgaben wie Sauberhaltung der Sanitätsanlagen oder Spendensammlungen. Neben basalem religiösem Wissen (teilweise auch einer gewissen religiösen Ausbildung) wurden auch Finanzkraft, soziale Beziehungen und später auch Kenntnisse im gesellschaftlichen Leben in Deutschland ausschlaggebend. Damit informiert die Imam-Frage die Wirkmacht von sozialen, ökonomischen und kulturellen Kapitalen bei der Generierung von religiösem Kapital sowie infolgedessen auch die Struktur von religiöser Autorität und religiösem Aktivismus. Die Imam-Frage ist somit geprägt durch stetigen Wechsel und flexible religiöse Arbeit durch Akteure, die auch unterschiedliche Normativitäten für das von ihnen präsentierte und praktizierte islamische Wissen aufweisen. Dieser Zustand ist noch immer in Moscheen bestimmend, auch wenn mit dem Eintritt der DITIB ins Feld die Imam-Frage für einen Teil der Moscheen gelöst werden konnte.

Im deutschen Islam-Diskurs sind ab den 2000er Jahren Imame[242] – dem Meta-Typ des Priesters entsprechend – als die alleinigen religiösen Akteure, die auf die Weltsicht und religiöse Praxis der muslimischen Nicht-Expert*innen Einfluss nehmen, identifiziert worden. Der Fokus der Öffentlichkeit hat sich auf Imame als religiöse Autoritäten (und als »Integrationslotsen«[243]) festgeschrieben.[244] Die Freitagsgebete und -predigten, denen ein Imam vorsteht, wurden dementsprechend als zentrale religiöse Arbeit in Moscheen wahrgenommen. Zu verstehen ist dieses Narrativ vor dem Hintergrund, christlich-kirchliche Äquivalenzen bei der Betrachtung des islamischen Feldes in Deutschland anzunehmen und dementsprechend in Imamen Priester zu identifizieren, welches erheblich durch die religionssoziologische Theoriebildung informiert wird. Logischerweise ist im deutschen Islam-Diskurs daher die Imam-Frage Dreh- und Angelpunkt der Diskussionen geworden und u.a. eine Ausbildung von Imamen aus Deutschland durch Ministerien, Bundesämter, Bundes- und Landeszentralen für politische Bildung, zivilgesellschaftliche Stiftungen und kirchliche Akademien gefördert worden. Den Fort- und Weiterbildungsangeboten für Imame folgten ab 2010 die Gründung von islamtheologischen Fachbereichen an Universitäten und Hochschulen. Dabei ging es u.a.

---

242 Siehe zu Imamen: Çekin 2004, Ucar 2010a, Aslan/Erşan-Akkiliç/Kolb 2015, Borchard/Ceylan 2011.

243 Schmid 2007: 25. Vgl. auch Schmid 2008.

244 Vgl. hierzu: Kamp 2006 und 2008 und Hockenos 2010.

darum, *Hassprediger* abzuwehren, die soziale Verortung der Imame im deutschen Kontext und die Deutschsprachigkeit der Imame zu fördern sowie den ausländischen Einfluss durch auswärtige Imame einzudämmen. Insbesondere ging damit die Annahme einher, dass ein in Deutschland ausgebildeter Imam schon per se ein aufgeklärtes, der deutschen Moderne entsprechendes Islamverständnis teilen würde, womit ein positiver Einfluss auf die Moscheegemeinden verbunden wurde. In diesem Prozess erhielten die Anstrengungen von Moscheen und Verbänden in der Nachwuchsförderung kaum öffentliche Beachtung und Unterstützung:

Der VIKZ ermöglicht schon seit mehreren Jahrzehnten Männern wie Frauen eine mehrjährige religiöse Ausbildung in Deutschland in Kooperation mit ihrem eigenen verschulten System in der Türkei.[245] Vor Ort sind alle männlichen und weiblichen religiösen Experten im Bildungs- und Kulturzentrum innerhalb des Verbandes ausgebildet worden und es gab keinerlei Engpässe beim Wechsel des Hauptimams. Die innerhalb von VIKZ ausgebildeten religiösen Expert*innen bieten nicht unbedingt nur in den Moscheen religiöse Arbeit an, in deren verbandlichen Kontexten sie ausgebildet worden sind.[246] Die IGMG hat sowohl ein formalisiertes Kurssystem etabliert als auch informelle Kurse und Fortbildungen für Ehrenamtliche. Sie kann allerdings ihren Bedarf an Imamen und Lehrern, auch weiblichen, damit nicht decken[247] und greift daher auf ein Netzwerk von ausgebildeten Prediger*innen und Theolog*innen zurück, die zum Teil innerhalb der türkischen Religionsbehörde angestellt waren/sind.[248] Lediglich DITIB hat kein eigenes äquivalentes System entwickelt, da ihr ja religiös ausgebildetes Personal aus der Kooperation mit der türkischen Religionsbehörde *Diyanet* zur Verfügung steht. Allerdings unternimmt DITIB Anstrengungen, eine eigene Akademie aufzubauen.[249]

---

245 Vgl. Jonker 2003a: 39-40.

246 So hat eine der heutigen ehrenamtlich in der Altstadt-Moschee tätigen weiblichen Lehrer in einer VIKZ-Moschee im Raum Stuttgart vertiefte religiöse Bildung genossen, die ihre Expertise nach ihrem Umzug an den Hauptfeldforschungsort auch innerhalb einer Moschee einbringen konnte, die nicht dem VIKZ angehört.

247 Daher wirbt der Vorstand für das *İlahiyat*-Programm der *Diyanet* zur Förderung des Imam-Nachwuchses. Abiturienten aus Deutschland mit Türkischkenntnissen haben seit Mitte der 2000er Jahre speziell die Möglichkeit, Theologie an einer Universität in der Türkei zu studieren. In der Altstadt-Moschee erwies sich – wie auch in der ADÜTDF-Moschee und in der Omar-Khattab-Moschee – die Anstellung eines (Haupt-)Imams während meiner Feldforschungszeit als extrem schwierig. Ich beobachtete, dass mehrere religiöse Experten vom IGMG-Verband nur für kurze Zeit als Imame in die Altstadt-Moschee zur Überbrückung oder Vertretung geschickt wurden und damit das religiöse Leben vor allem durch ehrenamtliche religiöse Expert*innen vor Ort gestaltet wurde.

248 Auch früher schon ließen sich *Diyanet*-Angestellte für ihre Zeit in Deutschland beurlauben bzw. führte die frühe Pensionierung von Beamten zu einer auswärtigen Tätigkeit.

249 Seit 2014 gibt es die DITIB-Akademie: www.ditib.de/default.php?id=8&lang=de.

Diese Problematik, Imamen als alleinigen religiösen Akteuren in Moscheen Macht zuzuschreiben, wird nicht nur im politischen Handeln deutlich. Auch in interreligiösen Dialoginitiativen ist die Annahme auf Seiten der Christ*innen zu beobachten, dass Imame die theologisch versierten Akteure seien, die die Moscheen nach außen repräsentieren würden, weswegen sie häufig den Kontakt zu den Imamen suchen. Dass die Moscheevorsitzenden die Kontakte managen, wird nicht selten dann als Einmischung von *Laien*-Funktionären in die religiöse Arbeit der Imame gewertet und die religiöse Autorität des Imams minimierend betrachtet. Dass der Moscheevorsitzende bzw. der Vorstand viel mehr Ausstrahlungskraft nach innen, Repräsentation nach außen und durch Wahlen bestätigte Legitimation der gesamten Gemeinde besitzt als der Imam, hat auf kirchlicher Seite keine direkte Äquivalenz. Die evangelischen Pfarrgemeinden oder katholischen Seelsorgeeinheiten verfügen zwar über Laienvertretungen, doch diese Räte verwalten nicht gleichzeitig ihre Ortskirche in allen Angelegenheiten wie z.B. die Anstellung des Pfarrers/der Pfarrerin. Das heißt, anstatt die eigenen Hierarchien kritisch in den Blick zu nehmen und zu honorieren, dass auf muslimischer Seite ein flexibles System von religiöser Autorität herrscht und muslimische Nicht-Expert*innen ebenfalls Mitspracherecht haben, wird der islamischen Seite nicht selten ein Mangel an Zentralität, Uneindeutigkeit und eine Einmischung von Laien attestiert. Gleichzeitig wird nicht in Rechnung gestellt, warum Muslim*innen bei Außenkontakten häufig den Imam als religiöse Autorität vorschicken: Während intern Aushandlungsprozesse um Deutungsmacht und dementsprechend um religiöse Autorität die Stellung und das religiöse Kapital des Imams herausfordern, demonstrieren Gemeindeangehörige nach außen hin Einigkeit. Dies interpretieren nicht-muslimische Dialogpartner*innen so, als ob es keine Infragestellung der religiösen Autorität des Imams gäbe.[250] Dabei würde eine öffentliche Kritik oder auch nur Diskussion von dem, was der Imam öffentlich vorbringt, den Anspruch auf Einheit der muslimischen Gemeinde beschädigen und offen legen, dass der Islam, repräsentiert durch den Imam, keine eindeutige Antworten habe, was sich in einer marginalisierten und kritisierten Situation von Muslim*innen in der Gesamtgesellschaft als kontraproduktiv erweist. Dieser Blick im Imam-Diskurs verengt das Tätigkeitsfeld der Moscheen als Befehlsempfänger einer zentralistischen Organisation (nämlich der *konservativen Islamverbände*) auf der einen Seite und macht Moscheebesucher*innen zu einer unkritischen Herde von Imam-hörigen Religionskonsument*innen, die durch in Deutschland ausgebildeten einheimischen Imame aufgeklärt werden sollen.[251] Wenn man der Dominanz des Imam-Diskurses aus dieser analytischen Perspektive begegnet, offenbaren sich die Fehlgänge des religionssoziologischen Paradigmas mit seiner Privilegierung von *Priestern* als religiöse Akteur*innen und

250 Vgl. auch Schmid/Akca/Barwig 2008: 208.
251 Siehe z.B. Ourghi 2016 und 2017.

dementsprechend die Suche nach zentralen gottesdienstlichen Handlungen, in der das Freitagsgebet als Äquivalenz zum Sonntagsgottesdienst auftaucht.

Die Organisator*innen des religiösen Lebens wie Moscheevorstände, regionale Ebenen und Bundesvorstände vertreten nicht die *Heiligkeit* der Institution und sind einer solchen Institution auch nicht untergeordnet – vielmehr gibt es eine solche Institution erst gar nicht. Die islamischen Verbände sind eben weder Kirche noch Laienorganisation (d.h. eine Organisation, die neben oder gegenüber der Kirche als Verwalter des Heiligen steht). Wenn man sich nicht am Begriff des Heiligen bzw. Heiligkeit aufhält, sondern sich mit dem Aspekt der Verwaltung und Institutionalisierung befasst, ergibt sich folgendes Bild: Die *Verwaltung des Heiligen* im islamischen Feld in Deutschland entwickelt sich als eine von Nicht-Expert*innen organisierte Nachahmung basaler religiöser Strukturen in Herkunftsgesellschaften. Das Feld weist aufgrund des dominanten Migrationscharakters transnationale Bezüge auf und wird dominiert von der Vorstellung, auf das religiöse Wissen und die religiöse Praxis von muslimischen Gläubigen *als* muslimische Gläubige (und eben nicht als Priester) Einfluss zu nehmen. Die Verfügbarmachung bestimmter religiöser Güter wie Moscheen als religiöse Orte zu unterhalten, Möglichkeiten der Pilgerfahrt anzubieten, Hilfestellung bei der Verfügbarkeit von Imamen und Prediger*innen zu leisten, Gelegenheiten zu Spenden anzubieten, soziales Engagement zu fördern usw. hat die Institutionalisierung der Verbände gefördert und dadurch ihre Macht im Feld verstetigt. Das heißt, dass die heutigen islamischen Verbände Macht nicht okkupiert oder übertragen bekommen haben, sondern sie im Konkurrenzkampf mit anderen Akteuren im Feld auf der einen Seite und als Akteure eines distinkten Feldes der Gesellschaft auf der anderen Seite entwickelt haben.

Durch diese Struktur des islamischen Feldes hat sich religiöse Macht plural ausgestaltet, wie auch das Verhältnis der muslimischen *Laien* zur religiösen Institution und zur religiösen Autorität sich dialogisch entwickelt hat. Eine lineare Betrachtung von Akteur*innen als Produzent*innen, Vermittler*innen und Rezipient*innen würde dem islamischen Feld nicht gerecht werden, da es keine solch klar voneinander abzugrenzenden Gruppen von Akteur*innen gibt. Kämpfe um Deutungsmacht via einer auf Monopolisierung ausgerichteten *Amtsreligion* sind erst in die Mitte der 1980er Jahren zu datieren, als mit DITIB die türkische Religionsbehörde *Diyanet İşleri Başkanlığı* das Feld betritt und ausgebildete sogenannte Religionsbeauftragte als religiöse Experten in die Moscheen nach Deutschland entsendet, dem 1994 die Gründung der bosnischen IGBD[252] als Auslandsorganisation

252 *Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e.V.* (*Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj – Mešihat*, IZBNJ) als *Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V.* (VIGB) 1994 gegründet. Die IGBD ist Teil der *islamischen Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina*, dessen höchstes Organ *Rijaset I. Z.* das religiöse Oberhaupt und die fünf Hauptimame für die Regionen in Deutschland bestimmt. Vgl. Akca 2014: 403.

der bosnischen Religionsbehörde *Rijaset I.Z.* folgt. Auch der deutsche Staat intervenierte erst viel später und dann betont ab den 2000er Jahre ins islamische Feld. Damit treten erst erheblich später als die ersten Moscheegründungen zwei außerhalb Deutschlands liegende, staatliche Religionsbehörden mit ihren religiösen Apparaten in das islamische Feld in Deutschland und bemühen sich »dauerhaft und tiefgreifend Einfluss auf die Praxis und Weltsicht der Laien« zu nehmen. Aber auch in diesen Fällen handelt es sich nicht um von Priestern gebildete Institutionen wie BOURDIEU und WEBER auf Basis christlich-kirchlicher Institutionalisierung das religiöse Feld konzipieren, sondern um staatliche Religionsbehörden mit unterschiedlichen Ausgangspositionen.

Die Gründung der islamischen Verbände durch *Laien* und im Falle der DITIB in wesentlichen Teilen durch türkische Bürokraten ist dafür verantwortlich, dass sich im Allgemeinen keine Führerschaft aufgrund religiöser Qualifikation durchgesetzt hat und keine religiös-formelle Hierarchie aufgebaut wurde. Ein Aspekt, der heute im Rahmen der deutschen Diskussion, wer für den Islam verbindliche Aussagen treffen darf und in der Konfrontation der neugegründeten universitären islamischen Theologien mit den vorhandenen islamischen Organisationen immer wieder auftaucht und kritisiert wird. Als *priesterlich* organisierte islamische Institutionen, also solche, die über spezifisches religiöses Wissen und/oder Amtshierarchien verfügen und über diese Entwicklung sich als rein religiös organisierte Institutionen plausibel machen wollen, sind lediglich die IGBD und die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ), Körperschaft des öffentlichen Rechts in Hessen, zu nennen. Diese beiden blieben bisher die einzigen islamischen Verbände, die eine religiöse Nomenklatur in ihren Verbandsstrukturen eingeführt haben: Der AMJ steht ein *Kalif* (in London) vor, während der IGBD bis 2011 mit einem *Mufti* (als oberster Vorsitzende des Verbands) und *Haupt-Imamen* aufwartete, die den Regionalverbänden vorstanden.[253] Allerdings ist die Reichweite der IGBD bis auf einige lokale Beispiele wie Stuttgart oder Berlin, als gering einzustufen und auch die AMJ befindet sich am Rand des islamischen Feldes. Im Zentrum des Feldes stehende islamische Verbände und Spitzenverbände wie die IGMG, der VIKZ oder der ZMD haben zwar mittlerweile religiöse Räte, Abteilungen und/oder Kommissionen eingeführt, aber diese sind innerhalb der Organisationsstruktur eins von vielen mit Mitspracherecht. Das gilt auch für die DMG (früher IGD). Selbst DITIB hat trotz ihrer organisatorischen

253 Vgl. SCHMID/AKCA/BARWIG 2008: 273-274. Der (Laien-)Vorstand stand dem Imam vor, dieser unterstand in einer eigenen Imam-Hierarchie dem Regionalimam und dieser dem Hauptimam. Auch gibt es ein Muftiamt auf Bundesebene, die wiederum mit dem *Rijaset I.Z.* in Sarajevo verbunden ist. Der Hauptimam war bis zur Organisationsreform des IGBD auch der Vorsitzende des Verbandes, eine Organisierungsform, die es bei allen anderen muslimischen Organisationen nicht gab. 2011 wurde die Personalunion des religiösen Führers (*mufti*) als Präsident des Verbandes aufgegeben. Vgl. AKCA 2014: 402.

Verbindung zur türkischen Religionsbehörde *Diyanet* mit deren Verwaltungseinheiten von ›provinzialen Mufti-Ämtern‹ (*il müftülüğü*) oder dem mit religiösen Insignien ausgestatteten Vorsitzenden keine äquivalenten religiösen Ämterstrukturen in Deutschland ausgebildet. Erst in jüngster Zeit kann durch die Einrichtung von religiösen ›Abteilungen‹ (*kurul*) eine Arbeitsteilung in der Entwicklung religiösen Wissens beobachtet werden. Doch weder die Moscheevorstände vor Ort noch die Verbandsebenen haben religiösen Expert*innen Funktionärsmacht übertragen: die angestellten Imame bleiben trotz ihrer religiösen Kapitale in Form von Ausbildung oder Kenntnissen, die sie gegenüber den Moscheevorständen auszeichnen, diesen untergeben. Die Zuweisung von Imamen bzw. die Hilfestellung bei der Suche nach Imamen durch die Verbände hat den jeweiligen Imam in doppelter Hinsicht abhängig gemacht: Gegenüber dem Verband, der ihn vermittelt und gegenüber dem Verein, der ihn anstellt. Das Management von DITIB, IGMG, DMG oder VIKZ und mittlerweile auch in der IGBD liegen somit weiterhin in der Hand von religiösen Nicht-Expert*innen auf lokaler, regionaler, Landes- und/oder Bundesebene. Die in den letzten Jahren entstandenen islamtheologischen Zentren, Abteilungen oder Fachbereiche an deutschen Universitäten haben kein übergeordnetes religiöses Amt oder dergleichen initiiert bzw. wehren sich zum Teil ganz entschlossen gegen eine *Verkirchlichung* des Islams und plädieren für eine Orientierung an einer islamischen *Grammatik*. Neben, mit oder auch gegen die Institutionalisierung des Islams durch islamische Verbände ist bisher keine theologisch-akademische Institution getreten.[254] Es ist allerdings zu beobachten, dass immer mehr Theolog*innen und Islamwissenschaftler*innen als hauptamtliche Beschäftigte in die Verbände eintreten und auch in lokalen Moscheen ehrenamtlich aktiv sind, was zukünftig zu weiteren Verschränkungen innerhalb der Institutionen im islamischen Feld führen wird. Denn zwischen lokaler Gemeindeorganisation, Verband und religiösen Expert*innen ist ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zu beobachten, das strukturell sowohl das Handlungsfeld der Expert*innen vor Ort mitbedingt als auch die Auslotung des islamischen Wissens im Zusammenspiel mit den Gemeindebesucher*innen tangiert.

Die Annahme, dass religiöse Deutungshoheit ausschließlich in den Händen von Priestern liegt und diese aus ihrer Machtposition heraus anderen islamisch-religiösen Konstellationen die Legitimität zu- oder absprechen können, sie in die Marginalität abdrängen oder integrieren können, ist in einem sich erst rezent entwickelnden islamischen Feld in Deutschland somit kaum gültig. Stattdessen ist

---

254 Die Vorstellung eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Theologie und Institution erfordert eine längere Diskussion, die Anne SCHÖNFELD im Rahmen ihrer Studie an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies/FU Berlin erbringt (Arbeitstitel: Islamische Wissensproduktion an der öffentlichen Universität: Debatten um eine ›Akademisierung‹ des Islams in Deutschland).

zu beobachten, dass die jeweilige religiöse Autorisierung von islamischem Wissen bzw. die Marginalisierung anderer Deutungen von gesellschaftlichen Konjunkturen und dem Verhältnis zu politischen Feldern (in Deutschland und auch in der Türkei) einerseits und andererseits von den habituellen Dispositionssystemen aller Akteur*innen abhängig ist, die beide wiederum relational aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig strukturieren. Religiöse Angebote zu machen, diese nachzufragen, zu konsumieren und zu deuten, liegt somit quer über allen Akteursgruppen. Das bedeutet freilich nicht, dass eine spezifische akteursbezogene Autorität (wie z.B. Imame) im Feld insgesamt irrelevant wäre. Doch das Feld kann adäquater beschrieben werden, wenn diese zusammen mit anderen als Akteur*innen mit unterschiedlichem religiösen Kapital aufgefasst werden, anhand dessen ihre Positionen im Feld eruiert werden können, anstatt von vorneherein ein *muslimisches Priestertum* zu definieren und diesem eine hierarchisch höhere Stellung zuzuschreiben.

Muslimische Heilserwartung und die Verwaltung des Heiligen

Um das Problem der Konzeptualisierung des religiösen Feldes von BOURDIEU und damit einhergehend die Übertragung von Begriffen und die Parallelisierung von Funktionen weiter aufzuschlüsseln, muss auf die *Verwaltung des Heiligen* rekurriert werden, die bei BOURDIEU und WEBER zentral für den Priesterbegriff ist: Dabei geht es zum einen um die Verfügbarkeit von den als heilig angenommenen Materialitäten (Texte, Artefakte, Ritus und Kulthandlungen, Theologien), verfügbar im Sinne des physischen Vorhandenseins (der Lese-, Versteh- und Ritualkompetenz mit den Texten) und die damit verbundene Kompetenz, »seltenes Wissen« zu besitzen und somit erstens Verfügungsgewalt über die Deutung dieser Texte zu haben. Zum anderen geht es zweitens um die Kompetenzen in der Durchführung von religiösen Handlungen (Ritus, Kulthandlungen, seelsorgerische Kompetenz u.ä.), deren Durchführungsgewalt reglementiert und somit monopolisiert ist (z.B. durch Weihe, Amtshierarchien, Ausbildung). Die *Verwaltung des Heiligen* ist eng mit einer Institutionalisierung verzahnt, die ihre Legitimation daraus speist, dass sie die prophetische Botschaft und Handlung in eine immer wieder aktualisierbare Handlung und Monopolisierung dieser Handlungsgewalt umgewandelt hat.[255] Dabei ist nicht der Kultus per se ausschlaggebend, vielmehr knüpft die institutionelle Heilsverwaltung an »eine Rationalisierung der metaphysischen Vorstellungen, ebenso wie eine spezifisch religiöse Ethik« an, die beides »in voller Konsequenz nur eine selbständige und auf dauernde Beschäftigung mit dem Kultus und den Problemen praktischer Seelenleitung eingeschulte Berufspriesterschaft zu entwickeln«

255 Vgl. hierzu auch WEBER 1922: 281-283.

vermag.[256] In diesem Argument zeigen sich sowohl die Kantsche Betonung der Ethik als Sinn von Religion als auch die im Berufsstand der Priester ausgebildete Amtsautorität der Institutionen christlicher Religionen mit ihrer Verwaltung des Heiligen durch die *Kirche*. Das Verständnis der christlichen *Kirche* als Körper des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft, die Weihe bzw. Ordination der Priester und die in der christlichen Theologie entwickelte Lehre der Sakramente bzw. Mysterien,[257] die nur von geweihten Priestern vorgenommen werden können, ist ausschlaggebend bei der postulierten Garantie der religiösen Macht der Priester über christliche Laien.[258]

Muslimische Heilserwartung ist aber bis heute mehrheitlich dehierarchisch organisiert: Religiöse Spezialist*innen haben im Laufe der Jahrhunderte keine Macht entwickelt, die Heilserwartung des Einzelnen physisch wirkend zu garantieren. Eine Weihe, Charisma, magische Kräfte oder ähnliches zeichnet *muslimische Priester* nicht vor *muslimischen Laien* aus, noch sind letztere auf einen Priester angewiesen, um religiöses Heil zu erlangen.[259] Es ist ein Stereotyp zu sagen, dass in der Geschichte des Islams keine letztgültige personelle oder institutionelle Autorität ausgebildet wurde, sondern dass der *islamische Konsens* oder die *islamische Tradition* durch ein Netz von mehr oder weniger konsensorientierten Gelehrten und Referenzen in der Geschichte Autorität schafft.[260] Der hierarchische Blickwinkel auf religiöse Akteur*innen von BOURDIEU und WEBER geht damit sowohl an der religiösen Praxis von Muslimen und Musliminnen als auch an den Mechanismen der

---

256 WEBER 1922: 260 (§ 2 Zauberer-Priester).

257 Vgl. WEBER 1922: 338-339 (§ 10 Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung): »Die Erlösung erfolgt […] durch Gnaden, welche eine, ihrerseits durch göttliche oder prophetische Stiftung beglaubigte, Anstaltsgemeinschaft kontinuierlich spendet: *Anstaltsgnade*. Sie kann ihrerseits wieder direkt durch rein magische Sakramente oder kraft der ihr übertragenen Verfügung über den Thesaurus der überschüssigen, gnadenwirkenden Leistungen ihrer Beamten oder Anhänger wirken.« [*Hervorhebung* im Original]. Siehe zum ausdifferenzierten Umgang mit der Weihe/Ordination von Priestern, zur Lehre der Sakramente und Mysterien und zum Verständnis von Amt, Ordination und Weihepriestertum: FRIELING/GELDBACH/THÖLE 1999: 62-68, 78-80, 156-157, 190, 193, 203, 212.

258 In christlichen Kirchen sind diese beiden Bezugspunkte zentral: Begründungen zur Zulassung bzw. zum Ausschluss von Frauen zum Priesteramt oder zur Spendung von Sakramenten durch Ungeweihte nehmen Bezug auf diese heilswirksame Kraft des Spendenden, die aus dem Verständnis der Priesterweihe resultiert. Vgl. FRIELING/GELDBACH/THÖLE 1999: 78-82, 156-157.

259 Darauf verweist auch THIELMANN, der allerdings hinzufügt: »[…] if we leave some practices of ›popular Islam‹ aside.« Vgl. THIELMANN 2013: 206. Was damit genau gemeint ist, bleibt leider ungeklärt. Man könnte die innerhalb der muslimischen Ordensreligiosität eingesetzte Praxis, dass das Erreichen der Stufe der Erkenntnis an eine völlige Bindung des Schülers an seinen Scheich gebunden ist, als Beispiel heranziehen. Über die Ordensbindung hinaus, ist eine solche Bindung aber nicht heilsimmanent.

260 Vgl. BERKEY 2001: 89.

religiösen Deutungsgewalt vorbei und ist daher ungeeignet, das islamische Feld mit diesen Akteursbegriffen zu beschreiben. Selbst der metasprachliche Gebrauch des Begriffs *Priester* würde verdecken, dass es keine *muslimische Priesterschaft* analog zur christlichen gibt, genauso wie beim Begriff *Laie* die dichotomische Vorstellung von Akteur*innen als Rezipient*innen priesterlicher und ergo institutioneller Handlung immer mitschwingt. Der Gebrauch dieser Begriffe birgt die Gefahr der Übertragung und – das scheint mir das wesentliche Problem auszumachen – bei fehlenden Parallelen auch das Risiko der Essentialisierung des untersuchten Gegenstandes, wie dies bei THIELMANNS Beschreibung des religiösen Feldes der Muslim*innen in Deutschland[261] an einigen Stellen der Fall ist. Zwar stellt THIELMANN auch fest, dass das Begriffsrepertoire und die Konzeption des religiösen Feldes bei BOURDIEU nicht geeignet sind, das islamische Feld zu analysieren. Dennoch arbeitet er Nuancen einer rezenten und historischen »religious-authoritative institutionalisation« heraus und baut darauf seine Modifikation von Feld und Kapital auf:

> »There are religious scholars, the *ʿulamāʾ*, holding institutional charisma, like Ottoman *şeyh ül-islām* and until today to a certain degree the *Shaykh al-Azhar*, or personal charisma, like the prominent sheikh Yusuf al-Qaradāwi […]. Here we find some analogies with the priest (institutional charisma) and the prophet (personal charisma) of Bourdieu's model, both also related to scripture-based religion. There might be some Sufi shaykhs here and there to be understood as magicians, to make the Weber-Bourdieu personnel complete.«[262]

THIELMANN findet zwar islamische Entsprechungen für das Weberianisch-Bourdieusche Personal. Trotzdem bleibt zu fragen, ob die vorsichtigen Parallelen tatsächlich erkenntnisfördernd sind. Denn *ʿUlamāʾ* an ein institutionelles Charisma zu binden, erscheint mir angesichts der fragmentierten Ausgestaltung des muslimischen (Schrift-)Gelehrtentums in verschiedenen Bildungseinrichtungen, staatlichen Verwaltungen, im Rechtswesen oder auch in institutionell nicht angebundenen Bereichen in Geschichte und Gegenwart eher fragwürdig. Die Feststellung, dass es im Islam keine »distribution of goods of salvation« gibt, und das Seelenheil des Gläubigen von der individuellen Beachtung islamischer Normen abhängt, bestimmt zu Recht seine Einschätzung von muslimischen *Laien* als »the central figure in the Islamic religious field«.[263] Allerdings fügt er hinzu, dass durch die koranische Aufforderung an jeden Muslim, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten, jeder Muslim ein »relatively autonomous religious subject« sei, der sich in direkter Beziehung zu Gott betrachte. Mit diesen beiden

261 Vgl. THIELMANN 2005, 2012 und 2013.

262 THIELMANN 2013: 205. [Unterschiedliche Schreibung von *sheikh* und *shaykhs* im Original].

263 THIELMANN 2013: 206.

Argumenten erklärt er, dass die religiöse Arbeit im Islam eben nicht die alleinige Aufgabe des Priesters, sondern jedermanns ist, womit er das Konzept des wichtigen Priesters gegenüber dem unwichtigen Laien zurückweist.[264] Während das erste Argument eine historisch wie auch rezent nachvollziehbare Beobachtung ist, erscheint mir das zweite als essentialistisch, weil sie ein koranisch fundiertes Konzept zu einem dem Islam inhärentes macht. Die Begründung erscheint mir daher als eine Privilegierung einer koranischen Aufforderung (»most important individual and collective duties of Muslims«),[265] deren Relevanz ich gar nicht bezweifeln möchte. Aber wie, inwiefern und warum eine koranische Aufforderung zu jedermanns Sache erklärt wird und sich als dominant durchsetzt, ist von Machtverhältnissen und diskursiven Formationen abhängig. Gerade dieser koranische Aufruf spielt in der Entwicklung der ägyptischen *daʿwa*-Bewegung eine wichtige Rolle, da erst die Popularisierung dieses Konzepts die Subjektivierungsprozesse von Akteur*innen angekurbelt habe, die die Anthropologin Saba Mahmood in ein *islamic revivalism* einbettet.[266] In allen von mir untersuchten Moscheegemeinden ist die Macht der *Laien* nicht an diese koranische Aufforderung zu binden. Tatsächlich betrachten sich diese Muslim*innen zwar als »autonome religiöse Subjekte«, um bei den Begriffen von Thielmann zu bleiben, allerdings deswegen, weil sie die direkte Beziehung des Menschen zu Gott im Sinne der *Eigenverantwortlichkeit* des Menschen für das eigene Heil ansehen – was aber noch nicht als eine allgemeingültige Aussage gewertet werden soll, da (noch) nicht geklärt ist, wie sich dieses religiöse Verständnis in den Verflechtungen von Macht, Autorität und Stellung im Feld durchgesetzt hat.

Mit der auf diesen Vorstellungen basierenden Identifizierung des muslimischen »layman« als zentral für das islamische Feld, entwickelt Thielmann eine Modifikation der Begriffe Feld und Kapital:

> »According to Bourdieu, the specific *nomos* of a field regulates the distribution of capital, and thus the power inside a field, as well as the access to a field. This means, the definition of the borders of a field, what is inside or outside of it, and who is in and who is not. With regard to the Roman-catholic church and also to Judaism, this seems to be clear. With regard to Islam, it is not at all […].«[267]

Darin, dass Zugehörigkeit zum Islam allein über das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses kenntlich gemacht werde, meint Thielmann eine Untauglichkeit des Konzepts zu erkennen. Erst mit der Ausbreitung der Diskurse und Praxis von *takfīr* (›zum Ungläubig-Erklären‹) sei eine Regulierung des Zugangs zum Feld denkbar:

264 Vgl. Thielmann 2013: 206.
265 Thielmann 2013: 206.
266 Vgl. Mahmood 2005: 57-61, vgl. auch Hirschkind 2001.
267 Thielmann 2013: 207 [*Hervorhebung* im Original].

»So, it seems to me that inside an Islamic field there are sub-fields to which access is regulated by specific techniques of the self.«[268] THIELMANN wendet sich gegen die Konzeption, dass die Hierarchisierung innerhalb des Feldes, die durch Machtverhältnisse von religiösen Akteur*innen strukturiert wird, zentral sei und argumentiert: »The placing and valorising of specific forms of Islamic spiritual capital differ even inside Islamic religious fields. Therefore, I speak of them in plural.«[269] Die Positionen, die Akteur*innen kraft ihrer Kapitale und Habitus im Feld haben, und die wiederum ihre Einsätze und Limitierungen strukturieren, sind aber m.E. entscheidend für den Feldbegriff. Von Feldern und Sub-Feldern würde ich im Zusammenhang von Kapitalen daher nicht sprechen, da ja gerade die Distribution von Kapitalen ein Feld dynamisch hält und die unterschiedlichen Positionen und dadurch die Machtverhältnisse im Feld strukturiert. Ich halte die Konzeptualisierung von Machtverhältnissen, Hierarchien und Machtkämpfen im religiösen Feld durch die je unterschiedlichen Kapitale der religiösen Akteur*innen und ihre entsprechenden Positionen im Feld weiterhin für zentral. Anstatt abzulehnen, dass Hierarchien im Feld zentral sind, weil priesterliche Macht nicht gegeben sei, kommt es darauf an, die Hierarchien und Wirkungsweisen des Feldes beim Feldbegriff aufrechtzuerhalten, indem die Akteur*innen, die daran wirken, identifiziert werden. Erst so macht die Analyse von Dispositionen, Kapitalen und Habitus aller Akteur*innen Sinn, was dann insgesamt betrachtet die Logiken des Feldes offenbart. Als religiöse Akteur*innen kommen daher eben alle Akteur*innen in Betracht, die Positionen im religiösen Feld besetzen, mit ihren Kapitalen wirken, durch ihre Praktiken und Praxis strukturell an den Kämpfen des Feldes teilhaben und diese zu verändern oder zu erhalten imstande sind. Religiöse Akteur*innen zeichnen sich somit dadurch aus, dass sie allesamt an der spezifischen Gültigkeit von religiösen Botschaften feilen und durch die gegebene objektive Struktur des Feldes, nämlich die Institutionalisierung und Monopolisierung religiöser Deutungen sowie religiöser Arbeit, im Feld wirken.

Die bisherigen Ausführungen bedeuten allerdings nicht, dass auch die Heilsverwaltung, also die Reglementierung und Monopolisierung der Durchführungsgewalt religiöser Handlungen, ebenfalls dehierarchisch organisiert wäre. Vielmehr beruht diese auf einer *Autorität*, die durch Verzahnungen religiöser Felder mit anderen sozialen Feldern, insbesondere dem *politischen Feld* entstanden ist. Die Monopolisierung der Religion durch eine *amtliche Religion*, die die wahre Religion repräsentiert, geschieht durch Integration und Umwandlung schon bestehender bestimmter religiöser Institutionen in staatliche Strukturen oder ihre gänzliche Neuschaffung sowie durch die Übertragung staatlicher Autorität auf die mit ihr verbundenen religiösen Institutionen bei gleichzeitigem – staatlich unterstütztem –

268 THIELMANN 2013: 207.
269 THIELMANN 2013: 207.

Ausschluss anderer religiöser Institutionen und Diskurse. Wenn man nach WEBER die Verfügungsgewalt über die Deutung der Texte als über die Verfügbarkeit von vertieftem Wissen geformt betrachtet, ergeben sich für das religiöse Leben im islamischen Feld in Deutschland zwei Aspekte, die getrennt betrachtet werden müssen: (1) *Muslimische Expert*innen* und (2) *Muslimische Institutionen*.

(1) *Muslimische Expert*innen* haben sich im sunnitischen Bereich selbst nicht zu alleinigen Heilsbringer*innen erkoren, sondern bestimmen – ihre eigene Autorität minimierend –, dass der Muslim und die Muslimin religiöses Heil per se nur durch sich selbst erlangen können. Lese-, Versteh- und insbesondere Ritualkompetenz mit heiligen Texten, Artefakten, Riten u.ä. stehen dem muslimischen *Laien* grundsätzlich genauso offen wie einem *muslimischen Experten* – anders als dem christlichen Laien, der z.B. keine kirchlich gültige Ehe trauen kann. Für die Vormoderne wird festgestellt, dass *ʿulamāʾ* eine »open elite«[270] darstellt, in der die Kriterien, wer dazugehört und wer das Recht hat, Wissen zu verbreiten, nicht derart determiniert sind wie im christlichen Bereich mit all seinen Ordinationen und Hierarchien der Kirche. Die *ʿulamāʾ* stellen somit eine heterogene Gruppe dar, die sowohl berühmte Gelehrte als auch »lesser scholars, preachers, and other minor figures, Sufis of varying stripes« umfasst, die allesamt an der Verbreitung religiösen Wissens beteiligt sind.[271] Nach SALVATORE repräsentieren sie »those cultural elites who, basing their credentials on some ›orthodox‹ form of knowledge and leadership, are best positioned – thanks not only to their education but also to their social prestige – to shape a public space by providing services of various kinds«.[272] Neben *ʿulamāʾ* als Meta-Begriff für religiöse Expert*innen gibt es indes weitere Begriffe: *ilahiyatçı* (türk.) für Theologe/Theologin, der *Imam* (dt., türk. ebenso, arab. *imām*) für Gebetsleiter/Vorbeter, *wāʿiẓ*, pl. *wuʿʿāẓ* (arab.) bzw. *vaiz/vaize* (türk.) für Prediger/Predigerin, *šayḫ* bzw. *şeyh* (arab./türk.) für Führer eines Ordens oder Lehrer, *Hoca* (türk.) für Lehrer/Lehrerin und auch Imam, *muršid* bzw. *mürşid* (arab./türk.) für Lehrer, an den sich ein Schüler (oft im Ordenskontext) bindet, der *Mufti* (türk. *müftü*, arab. *muftī*) für Rechtsgelehrter bzw. für Grad und bestimmte Funktion in der institutionalisierten religiösen Hierarchie in einigen muslimischen Gesellschaften, *faqīh*, pl. *fuqahāʾ* (arab.) bzw. *fıkıh uzmanı* (türk.) für Rechtsgelehrte u.w.

Es ist wichtig zu betonen, dass die Benennung nach der Funktion bzw. Ausbildung erfolgt, die nicht heilsimmanent geregelt ist. Beispielsweise verweist *Mufti* auf eine Ebene im Religionsbetrieb, die historisch und rezent in nahezu allen islamisch-religiösen Feldern etabliert ist, eine spezielle religiöse Ausbildung erfordert und das Recht auf Erteilung von Rechtsgutachten beinhaltet. *İlahiyatçı* ist ein türkisches Spezifikum, welches ein Theologie-Studium an einer staatlich anerkannten

270 BERKEY 2007: 46.
271 Vgl. BERKEY 2007: 47. Ausführlicher BERKEY 2001.
272 SALVATORE 2009: 26.

Universität erfordert (um dann z.B. *Mufti* zu werden). Der Begriff *Imam* bezeichnet kein religiöses Amt vergleichbar dem eines Priesters in christlichen Kirchen. *Imam* kann jeder männlicher Muslim sein, der in der Regel zum einen die notwendigen Verse memoriert hat, um ein Gebet zu leiten (arab. *imām* ›jemand, der vorne steht‹), zum anderen über das notwendige symbolische Kapital verfügt, um als Imam von der Gemeinde anerkannt zu werden, aber keinen speziellen Zustand oder Fähigkeit erfordert (z.B. Weihe oder magische Kräfte). So kann ein Imam Aufgaben innehaben wie die des Gebetsleiters, aber sie umfassen auch die Aufgaben eines Predigers, eines Lehrers, eines Koranrezitators (türk. *hatip*), eines religiösen Ratgebers, geistig-spirituellen Beistandes u.w. Ein klar umrissenes Tätigkeitsfeld von Imamen ist abhängig von sozialen Kontexten seines Einsatzortes und ist mittlerweile gekennzeichnet durch die Institutionalisierung der Aus- und Fortbildung von Imamen, wie sie z.B. in der Türkei und in Bosnien-Herzegowina entstanden ist und auch in anderen europäischen Ländern als Berufsbild entwickelt wird.[273] Im staatlich organisierten Religionsbetrieb in der Türkei ist Imam mittlerweile zu einem Berufsstand geworden, der mindestens den Abschluss einer Imam- und Predigerschule (*İmam-Hatip okulu*) aufweisen muss. *Hoca* kann jeder Muslim/jede Muslimin genannt werden, der/die irgendwie als Lehrer/in tätig ist. Allein, um sich mit den Begriffen wie z.B. *ʿālim*, *šayḫ* oder *muršid* zu schmücken, sind spezielle, religiöse Ausbildungen und Legitimierungen notwendig, die in Form eines Studiums, einer *iǧāza* (›Lehrbefugnis‹) oder Weitergabe der *baraka* (›Segen‹) im Sufi-Milieu oder auch in der traditionellen Lehr- und Lernanstalt, der Medrese, erworben werden. Es sind dann auch spezielle Tätigkeiten in der Wissensgenerierung, die reglementiert sein können (z.B. *iǧtihād*, selbständige Interpretation der religiösen Quellen). Für die sich an Gläubige richtende religiöse Arbeit, nämlich Gebetsleitung, Lehrtätigkeit und Wissensvermittlung, seelischer Beistand, Totenwaschung u.ä. sind solche Abschlüsse und Legitimierungen nicht heilsimmanent erforderlich. Muslimische Expert*innen sind damit insbesondere ein *Berufsstand* und kein *religiöses Amt*. Das ruft ein anderes wichtiges Ausschlusskriterium auf den Plan: nicht zwischen *Priestern* und *Laien*, sondern zwischen Männern und Frauen: Es ist das Geschlecht, womit der Zugang zu Wissens- und Ritualkompetenzen und somit die Verwaltung religiöser Güter reguliert wird. Diskussionen um weibliche Gebetsleitung vor einer geschlechtergemischten Gemeinde, der Besuch des Freitagsgebets oder die Anwesenheit von Frauen während eines Begräbnisses sowie die für Frauen in der Vormoderne übliche Reglementierung des Zugangs zu Institutionen islamischer Bildung zeigen dies deutlich.[274]

---

273 Vgl. Kamp 2006: 40-44. Vgl. zu Imam-Ausbildungen in Deutschland: Ucar 2010a. Vgl. zu Imam-Ausbildung in der Türkei: Arayici 1997, Bozan 2007, Cebeci 1996.

274 Analog zur Diskriminierung von Frauen in der Vormoderne im christlichen Westen.

Der zweite Aspekt, nämlich (2) *muslimische Institutionen*, ist eng mit der Frage islamischer Vergemeinschaftungsformen und der Institutionalisierung von religiöser Arbeit, ergo religiöser Autorität verbunden. Die von WEBER ausgeführte Institutionalisierung des Heiligen durch religiöse Akteure, womit der Institution selbst *Heiligkeit* attestiert wird, greift hier ganz besonders nicht. Die von muslimischen Institutionen ausgehende religiöse Autorität ist sozial und politisch bedingt. Dabei konnten Institutionen wie die formalen juristischen Institutionen, die unter staatlichem Monopol stehenden oder stiftungsgestützten Medresen und Sufi-Institutionen oder auch eher unabhängig zirkulierende Formen des populären Predigens in der Vergangenheit organisch mit dem Berufsstand der verschiedenen oben benannten *muslimischen Expert*innen* verbunden gewesen sein bzw. in distinkten Kämpfen um Autorität gerungen haben.[275] Je mehr die eine oder andere Institution in das Zentrum der Ausgestaltung des religiösen Lebens gerückt ist, umso mehr hat sie Autorität über Schaffung, Verwaltung, Deutung, Legitimierung, Vermittlung und Ausführung von gültigem religiösem Wissen generieren können.[276] Die im 18./19. Jahrhundert einsetzende Erosion muslimischer Institutionen[277] und dementsprechend ihrer Autorität als eine Folge von multiplen Kolonialisierungs- und/oder Säkularisierungsprozessen ist schließlich ein kompliziertes Verhältnis zwischen Zentralisierungstendenzen (*Amtsreligion*), Erneuerungsprozessen (*islamischer Modernismus*, *Islamic Revival*), Ausbildung von dezidiert als islamisch bezeichneten Staats- und Gesellschaftstheorien (*Islamismus*) und Pluralisierung des islamischen Marktes entstanden. Als Effekt ringen unterschiedliche muslimische Institutionen und Träger von islamischem Wissen um Autorität und Anerkennung in Abhängigkeit von säkularen und amtsreligiösen, d.h. staatlichen, Institutionen.

Da es eben im islamischen Feld kein Verständnis von alleiniger episkopaler Heilsgebung gibt, die theologisch und ämterhierarchisch fundiert ist, kreisen die Kämpfe der verschiedenen muslimischen Institutionen und Akteur*innen um etwas anderes: es geht nicht um die Macht, das aus den Institutionen resultierende religiöse Heil zu geben, sondern um die *Macht, die Wege zum religiösen Heil zu deuten*, also um Kämpfe um Gültigkeit des jeweils eigenen Weges, respektive um religiöse Autorität.[278] Religiöse Autorität ist zu verstehen als »the capacity to shape the

---

275 Vgl. BERKEY 2001: 90-95.

276 Vgl. BERKEY 2001: 89-90. »But what is clear, I think, is that the ulama's struggle in the Middle Period against innovations and practices such as popular preaching was part of a process through which they sought to exert control over a religious tradition that, lacking formal institutions and mechanisms of authority, was inherently vibrant and polymorphous.« BERKEY 2001: 94.

277 Siehe Abschnitt I, Kapitel 2.

278 THIELMANN betont auch, dass »[w]hat can be distributed is only knowledge of religious norms and of the practice derived from them.« THIELMANN 2013: 206.

beliefs and practices of believers«.[279] Der Vorsprung, den Akteur*innen *im Wissen selbst, ihrem Zugang zu Wissen* und der *Vermittlungsmacht des Wissens* besitzen, kann den Unterschied zwischen den Akteur*innen im islamischen Feld ausmachen. Wie der Begriff Priester ist somit auch der Terminus *Laie* ungeeignet, weil damit zum einen ein heilsbezogener Unterschied zwischen Muslim*innen angenommen wird, zum anderen, weil damit denjenigen Muslim*innen religiöse Autorität abgesprochen wird, die dies nach dem Priesterbegriff bzw. nach dem eingeengten Begriff von religiösem Akteur nicht haben. Es sind die Handlungsrahmen und Distributionen von sozialen, kulturellen, ökonomischen und religiösen Kapitalen, die nicht auf institutionelle und priesterliche Autorität beschränkt sind, die die Qualifikationen, Kompetenzen, das Charisma und die Funktionen der Akteur*innen bestimmen, welche erst im Zusammenspiel religiöse Autorität erwirken. Da das islamische Feld durch die Frage nach Autorität in religiösen Fragen strukturiert wird, produziert es immer Mechanismen von Inklusion und Exklusion, in die staatliche Akteur*innen ebenso involviert sind.[280] Aus diesen Überlegungen heraus, offenbart die Unterscheidung von Akteur*innen anhand ihrer Position als Expert*innen oder Nicht-Expert*innen, dass sowohl die Selbstzuschreibung als auch die Fremdwahrnehmung von Akteur*innen in Bezug auf Expertise über islamisches Wissen betont werden müssen. Das heißt, dass Expert*innentum nicht per se als autoritativ betrachtet wird, da ja die Autorisierung des islamischen Wissens durch vielfältige Faktoren bestimmt wird. Expert*innenwissen produziert eine Vorschuss-Autorität, die beispielsweise durch soziales Kapital begünstigt wird (z.B. Funktion als Imam in der Moschee). Daher wird mit der Verwendung *muslimische Expert*innen* und *Nicht-Expert*innen* das Fehlen bzw. die Abwesenheit von Ausbildungen und Qualifikationen abgebildet. Zugleich dienen die Begrifflichkeiten dazu, auszudrücken, dass Akteur*innen sich selbst als Nicht-Expert*innen ansehen, wenn sie nicht über bestimmte Kapitale verfügen. Insgesamt ist festzuhalten, dass diese begriffliche Unterscheidung keine starre Typologie bedeutet, sondern auf die Übergänge aufmerksam macht, die mit Expert*innentum und Nicht-Expert*innentum verbunden sind.[281]

Wenn man den Blick von Expert*innen abhebt und Nicht-Expert*innen in den Fokus der Untersuchungen stellt, muss man allerdings auch mit möglichen Fallstricken umgehen: Einige Studien aus dem Forschungsstrang *gelebter Islam* (*lived Islam*) identifizieren Nicht-Expert*innen als *einfache* Gläubige (*ordinary muslims*), die

---

279 Peter 2006b: 709.

280 Vgl. Peter 2006b: 711-712.

281 Die Bezeichnung *einfache/durchschnittliche Muslim oder Muslimin* (*ordinary Muslim*) reflektiert nicht genau den hier beschriebenen Sachverhalt. Der Begriff *Nicht-Experte oder Nicht-Expertin (non-expert)* stellt den Wissens-Aspekt in den Vordergrund.

in ihrer jeweiligen Alltagswelt untersucht werden sollen.[282] Mit diesem Perspektivenwechsel geht meist auch eine Fokussierung auf eine Alltagsreligiosität (*Everyday Islam*) einher, deren Verbindung zur Norm als unwesentlich begriffen wird. Damit wird eine Dichotomie von muslimischen *Normalos* als Sinnbild einfacher Muslim*innen auf der einen Seite und frommen Muslim*innen und muslimischen Expert*innen auf der anderen Seite vorgenommen und reproduziert.[283] Dies schlägt sich auch in Studien nieder, die mit dem Begriffspaar *Organisierte Muslim*innen* und *Nicht-organisierte Muslim*innen* sowie mit Kategorien der *Religiosität* arbeiten, die z.B. als *wenig religiös – mittelreligiös – hochreligiös* unterschieden werden: Der/die *einfache Muslim*in* wird als säkularisiert, implizit liberal, insbesondere *unorganisiert* wahrgenommen, also als jemand, der/die Religion privat lebt und nicht in einer religiösen Gemeinschaft im öffentlichen Raum zu finden ist und dementsprechend als Teil der friedlichen *Mehrheit* symbolisch als Gegengewicht zum organisierten Islam fungiert.[284] Wie kommt es zu einer solchen Gleichsetzung?

Diese Gegenüberstellung von organisierten Muslim*innen und der schweigenden Mehrheit bzw. die Vorstellung von praktizierenden Muslim*innen vs. Kulturmuslim*innen basiert auf einer Ethnisierung bzw. Rassifizierung von Religion, die alle Eingewanderten aus muslimischen Mehrheitsgesellschaften pauschal als Muslim*innen begreift. Diese Markierung als Muslim*innen unabhängig davon, wie sich der/die Einzelne tatsächlich gegenüber dem Islam verortet, die von der Islamwissenschaftlerin Riem Spielhaus und Tezcan unter dem Stichwort »Islamisierung des Islams« angesprochen werden,[285] erfüllt gerade für die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft bestimmte Funktionen (*Othering*-Prozess, Normalisierung und Normbildung für die Mehrheit).[286]

Sachlich wird die oben ausgeführte Dichotomie von unorganisierten und organisierten Muslim*innen und die darin eingewobene Frage nach Religiosität mit der relativ niedrigen Anzahl tatsächlicher Mitglieder von Moscheevereinen begrün-

---

282 Vgl. auch Woodhead 2013, Dessing 2013, Dessing/Jeldtoft/Nielsen/Woodhead 2013a.

283 »Calls for a reinvestment in the ›everyday‹ or ›actual‹ lives of Muslims explicitly or implicitly mark revivalist or pious Muslims as exceptional and, more insidiously, not ›real‹.« Fadil/Fernando 2015: 60.

284 Vgl. auch Fadil/Fernando 2015: 74-77 und Woodhead 2013a: 15. Siehe zu Studien mit diesen Prämissen z.B. Jeldtoft 2011, Berghammer/Fliegenschnee 2014, Sunier 2009 und 2013.

285 Siehe Spielhaus 2011: 23-42, Tezcan 2012.

286 Darauf, dass bei den Mechanismen der Rassifizierung von Religion die liberal-säkulare Matrix diskursleitend ist, also die Vorstellung, dass das Säkulare zur »unmarkierten, entkörperten und universalistischen Norm und zugleich zum Privileg avanciert«, macht Amir-Moazami aufmerksam. Damit stellt sie die Prozesse der *Muslimisierung der Muslime* in einen größeren Kontext von säkularer Staatlichkeit, in die sich das partikulare Religionsverständnis des Protestantismus eingeschrieben hat und gleichsam unsichtbar geworden ist. Vgl. Amir-Moazami 2016: 29-32, Zitat: 31.

det.[287] Dadurch basieren gerade quantitative Studien auf der diskursiven Gleichsetzung des Moscheebesuchs mit hoher, respektive hochgradiger Religiosität.[288] Im Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung wird diese Vorannahme von THIELMANN interessanterweise nicht reflektiert: »Es überrascht etwas, dass nur 42 Prozent der Hochreligiösen wöchentlich zum Gemeinschafts- bzw. Freitagsgebet gehen.«[289] Anstatt den Begriff des *Hochreligiösen* oder die Korrelation von Moscheebesuch und Religiosität anhand der festgestellten *Überraschung* zu problematisieren, übergeht THIELMANN dieses wertvolle Ergebnis. Denn: wenn noch nicht einmal die Hälfte der Hochreligiösen zum Gemeinschaftsgebet geht, was macht dann die Hochreligiosität aus? Was den Blick verstellt, ist die Gleichsetzung des Moscheebesuchs mit Kirchgang und Gottesdienstteilnahme, die durch das Freitagsgebet erfüllt sei. Mit dieser Parallelisierung wird die Moschee zum zentralen Ort des Heilsgeschehens, so wie die christliche Kirche, die mit der Spende der Sakramente durch geweihte Priester im Zentrum der heilsimmanenten Religionsausübung steht. Mit zunehmender Individualisierung der Religion und Rückgang von kirchengebundener Religiosität im säkular-individualistischen gesellschaftlichen Kontext schwindet die Zahl der Kirchenbesuche, was analog auch für Moscheen gilt

---

287 Nach Schätzungen sollen lediglich 10-20 % aller Muslime und Musliminnen eingetragene Mitglieder von Moscheevereinen sein. Für Kritiker*innen des so genannten Verbandsislams ist dies ein Indiz, dass die Mehrheit der Muslim*innen eben nicht durch islamische Verbände repräsentiert sei. Vertreter*innen islamischer Vereine dagegen betonen die Mitgliedschaft von Haushalten und sprechen so von einer Reichweite bis zu 80 %. Vgl. zu dieser Diskussion CHBIB 2011. Vgl. zu Fragen der Bekanntheit und Wahrnehmung von Repräsentativität der islamischen Verbände auch HAUG/MÜSSIG/STICHS 2009: 173-181.

288 Siehe z.B. HAUG/MÜSSIG/STICHS 2009: 158-162, STIFTUNG ZENTRUM FÜR TÜRKEISTUDIEN 2005: 28-32 und THIELMANN 2008: 18. In der quantitativen Studie *Muslimisches Leben in Deutschland* (HAUG/MÜSSIG/STICHS 2009) gehen die Autor*innen von einer hohen Bedeutung des Besuchs religiöser Veranstaltungen aus islamimmanenten Gründen aus: »Die recht hohe Bedeutung gemeinschaftsstiftender religiöser Handlungen im Islam mit verpflichtendem oder pflichtähnlichem Charakter, wie es das Gemeinschaftsgebet darstellt, macht es zu einem brauchbaren Indikator zur Messung ritueller Religiosität.« (Ebd.: 158). Mit »verpflichtendem […] Charakter« sind wohl die Freitagsgebete gemeint, die nach hegemonialer sunnitischer und schiitischer Tradition nur männliche Muslime betrifft. Unter Gemeinschaftsgebeten mit »pflichtähnlichem Charakter« könnten Feiertagsgebete, möglicherweise auch die *Tarāwīḥ*-Gebete im Ramadan verstanden werden – das geht aus der Untersuchung nicht hervor. Doch auch diese Gebete haben für Frauen keinen »pflichtähnlichen Charakter«. Damit werden eigentlich *männliche* Praktiken als *islamische* wahrgenommen und hegemonialisiert. In Abschnitt III diskutiere ich, dass erst diese Objektivierung in der öffentlichen und auch wissenschaftlichen Betrachtung die Vorstellung vom *Ausschluss* und Diskriminierung von Frauen in Moscheen erzeugt, anstatt die weiblichen Praktiken als (ebenfalls) islamisch wahrzunehmen. Das bedeutet nicht, dass sich Frauen in Moscheen nicht von Männern diskriminiert fühlen. Siehe hierzu Abschnitt III.

289 THIELMANN 2008: 18.

bzw. gelten soll.[290] Der Effekt dieser Gleichsetzung ist, dass *Nicht-Organisiertheit* die Bedeutung von niedriger, liberaler und/oder privater Religiosität bekommt, während organisierte Muslim*innen als radikale, bestenfalls als fromme und/oder konservative Muslim*innen entworfen werden, die nicht in die säkulare Ordnung passen. SCHIELKE kritisiert, dass »there may be too much research on committed activists and too little research on the majority of Muslims who are not that committed«.[291] Doch damit bleibt die Grenze, wer aktivistisch ist oder nicht, wer zum organisierten Islam gehört und ab wann man organisiert ist, verschwommen, so dass die Dichotomie zwischen *organisierten* und *nicht-organisierten* Muslimen und Musliminnen in Bezug auf ihre Moscheefrequentierung *und* Religiosität zu hinterfragen ist: Ist ein Muslim, der wenige Male im Jahr ein Freitagsgebet besucht, organisiert? Ist er deswegen auch weniger religiös? Wie steht es mit einem Mann, der versucht, jeden Freitag die Moschee aufzusuchen? Ist es tatsächlich als ein Gegensatz anzusehen, wenn jemand sich selbst als hochreligiös bezeichnet und Alkohol trinken kann? Ist die Muslimin, die ihr Kind einmal im Monat am Wochenende zum Koranunterricht in die Moschee bringt, organisiert? Sind Muslim*innen, die Moscheefeste besuchen, religiöse Muslim*innen? Ist ein Jugendlicher, der eine Zeit lang aktiv in der Jugendgruppe der Moschee war, organisiert? Drückt sich darin Religiosität aus? Sind Muslim*innen, die nie eine Moschee besuchen, nicht religiös bzw. individuell-religiös und Moscheebesucher*innen nicht?

Studien zum muslimischen Alltagsleben und gelebter Religion verorten *ordinary Muslims* nicht in Moscheen, wollen teilweise dezidiert den Blick abheben von organisierten Formen der Religiosität.[292] Dabei können Moscheen sehr wohl als Orte alltagsweltlich gelebter Religion betrachtet werden, wie BEILSCHMIDT in ihrer Studie zu DITIB-Moscheen aufzeigt.[293] Sie identifiziert in den von ihr untersuchten Moscheen Aspekte von Privatheit,[294] so dass sich das Verständnis von *Aktivismus* und *Organisiertheit* verschiebt. BEILSCHMIDTs Studie offenbart, dass der Moscheegang nicht automatisch ein höheres Maß an Religiosität bedeuten muss, sondern auch Aspekte von Geselligkeit in einem religiösen Rahmen eine Rolle spielen können. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Moscheen zwar zu zentralen religiösen Orten geworden sind, aber dass die Kategorien Moscheebesuch oder der Begriff der *Organisiertheit* nicht helfen, Formen und Grade der Religiosität von Menschen sowie die Stellung von Moscheen adäquat zu erfassen. Solche Klassifizierungen verbergen mehr als dass sie aufzeigen, wie Akteur*innen in Moscheen als religiöse Akteur*innen mit aktivem religiösem Engagement an der Legitimierung und Autorisierung von islamischem Wissen mitwirken.

---

290 Vgl. CEYLAN 2014: 50-70, insb. 66-70.
291 SCHIELKE 2010: 12.
292 Vgl. DESSING 2013: 39-40.
293 Vgl. BEILSCHMIDT 2015.
294 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 122-127.

III. Die Moschee als gegenderter Ort

Feldnotiz »Der Hoca hat es uns erlaubt. Was mischt der sich eigentlich ein?«[1]

In der Mimar-Sinan-Moschee, ein Neubau mit Kuppel und großzügiger Innenausstattung, im Umland des Hauptfeldforschungsortes, fand im Gebetssaal »der Wettbewerb um den schönsten Gebetsruf und *ḫuṭba*-Vortrag« (»*Güzel ezan ve hutbe okuma yarışması*«) statt. Aus vier umliegenden DITIB-Gemeinden einer Region (*Bölge*) traten acht Kinder bzw. Jugendliche an. Vier Jungen zwischen acht und zehn Jahren bewarben sich um den besten Muezzin und vier weitere Jungen zwischen elf und 16 Jahren um den besten *ḫuṭba*-Vortragenden. Insgesamt zählte ich während der Veranstaltung um die 200 bis 300 Frauen, Männer, Jugendliche und Kinder. Neben Angehörigen der dazugehörigen Familien kamen die Menschen aus der Gemeinde und aus Nachbargemeinden. Vorstandsmitglieder der vier am Wettbewerb beteiligten Moscheen sowie ihrer Jugendgruppen und Frauengruppen waren ebenfalls anwesend. Er wurde geleitet von den männlichen Religionsbeauftragten der vier Gemeinden. Der Wettbewerb fand im Anschluss an das Mittagsgebet statt, das die Männer im Gebetssaal im Erdgeschoss und die Frauen in der Empore im Obergeschoss getrennt voneinander verrichteten. Nach dem Wettbewerb wurden die Besucher*innen auf dem Moscheevorplatz mit Essen und Trinken bewirtet.

Im Rahmen der Feldforschung besuchte ich die Mimar-Sinan-Moschee mehrmals. Als ich an jenem sonnigen Sonntag im Winter den großen Moscheevorplatz etwa 20 Minuten vor dem offiziellen Beginn des Mittaggebets betrat, sah ich etwa zwei Dutzend junge und ältere Männer, die verstreut in kleinen Gruppen auf dem großen Platz standen, saßen, redeten, schwiegen. Ich setzte mich abseitig auf eine der aufgestellten Bänke, so dass ich vor allem die neu Ankommenden und die zwei Moschee-Eingänge im Blick hatte: einen *Moschee-Eingang*, vorgesehen für Männer, und den *Frauen-Eingang*. Ankommende Frauen gingen recht schnell durch den Frauen-Eingang in die Frauenräume. Ich wurde von allen Frauen freundlich begrüßt und sogleich hineingebeten. Die meisten Männer zeigten sich uninteressiert an meiner Person. Sie waren erstmal vor der Moschee stehen geblieben und

1 Feldnotiz, *Ezan*- und *Hutbe*-Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee.

hatten sich begrüßt, miteinander geredet und erst nach ihren Gesprächen die Moschee durch den ausgewiesenen Haupteingang betreten. Die Familien hatten sich auf dem Vorplatz getrennt. Während die älteren Jungen mit den Männern durch den Haupteingang in den Gebetssaal traten, gingen die Frauen mit den Mädchen und den Kleinkindern durch den Frauen-Eingang hinein. Nach mehrmaliger Einladung von verschiedenen Frauen begleitete ich sie die Treppen hinauf zum Frauenbereich, der sich auf der Empore befindet. Wie ich von der Brüstung der Empore aus beobachtete, haben die meisten Männer eine andächtige Haltung eingenommen als sie den Gebetssaal betraten. Die Gespräche wurden im Flüsterton gehalten – wenn überhaupt geredet wurde. Die Frauen in der Empore führten dagegen ihre Gespräche im normalen Tonfall weiter.

Ich beobachtete, dass die Männer sogleich Reihen bildeten und diejenigen Männer, die hinten Platz genommen hatten, nach vorne in ihre Reihen einluden. Nicht alle Männer kamen indes von draußen hinein, als der zweite Gebetsruf ertönte. Im Frauenbereich hatten sich einige Frauen an die Brüstung der Empore gestellt, deren Gardine sie beiseiteschoben, um den Gebetssaal zu beobachten. Diese Frauen machten die sitzenden Frauen auf den Beginn des Gebets aufmerksam. Trotz der für Frauen hörbaren, offiziellen Gebetseinleitung im Gebetssaal hatten sich nicht alle Frauen sogleich zum Gebet aufgestellt. Während die Männer unten schon Reihen bildeten, beteten die Frauen das erste *sunna*-Gebet ohne Reihenbildung verstreut im ganzen Frauenbereich. Erst für das vom Imam geleitete *farḍ*-Gebet stellten sich einige Frauen in Reihen auf und blieben auch im anschließenden letzten *sunna*-Gebet dabei. Der Anstoß für die Reihenbildung ging von zwei jungen Frauen aus: Eine Frau richtete ihren Gebetsteppich neben meinem aus und lud eine weitere Frau neben sich ein. So war eine Reihe von drei Frauen gebildet und andere Frauen legten ihre Gebetsteppiche neben uns an oder bildeten direkt hinter uns eine zweite Reihe. In der Altstadt-Moschee erlebte ich diese Praxis so, dass Frauen auf der Reihenbildung insistierten. Hier dagegen wies keine der Frauen darauf hin, es schien im Endeffekt egal zu sein, ob alle Frauen mitmachten oder nicht. Es blieben daher auch ein paar Frauen außerhalb der Reihen. Im Frauenbereich der Mimar-Sinan-Moschee wurde auch sonst ein lockerer Umgang mit der Reihenbildung praktiziert: Ohne direkte Ansprache oder Ermahnungen bildeten sich ad hoc Reihen – wenn auch meist etwas schwerfällig. Die Legitimierungen für die Reihenbildung, z.B. durch Hinweise auf die Prophetentradition oder den Mehrgewinn an Gotteslohn, wurden nicht angesprochen – anders als in der Altstadt-Moschee.

Nach dem Gebet versammelten sich die meisten Frauen an der Brüstung der Empore, lugten zwischen den Gardinen vor, zogen diese dann auch beiseite, um gute Sicht zu haben. Als die Vorbereitungen für den Wettbewerb (Tische hinrücken, Stühle holen, Mikrophon ausrichten usw.) schon im Gange waren, bemerkte der Religionsbeauftragte der Moschee, Şaban, die Frauen an der Brüstung und rief

ihnen zu: »Auch die Frauen sollen hinunterkommen.«[2] Die angesprochenen Frauen nahmen diese Einladung ohne Umschweife an und teilten diese den sitzenden Leuten mit. Diese waren zunächst eher zögerlich, da sie die Einladung des Imams nicht gehört hatten. Geschlossen gingen wir so alle zusammen hinunter. Auf dem Weg vom Frauenbereich zum Haupteingang kamen wir an der Vorderseite der Moschee vorbei an Männern, die noch auf dem Moscheevorplatz standen, auf den Bänken saßen, plauderten und Tee tranken. Aus einer Gruppe von Männern wurde einer auf uns aufmerksam, als wir vor dem Haupteingang unsere Schuhe auszogen und rief hinüber: ›Hey, der Frauen-Eingang ist drüben, dort ist für Männer!«[3] Eine ca. 40jährige Frau aus unserer Gruppe rief zurück: »Der Hoca hat es uns erlaubt!«[4] und drehte sich wieder weg. Andere Frauen fragten, was los sei, woraufhin die erste Frau im Deutsch-Türkischen Sprachmix erklärte: »Da ist wieder mal einer von den Männern, die immer alles besser wissen. Als ob wir nicht wüssten, wo der Fraueneingang ist. Der Hoca hat schließlich gesagt, wir sollen runterkommen, *was mischt der sich eigentlich ein?*«[5] »Ja, Männer halt. Die glauben, die Moschee gehört nur ihnen« antwortete eine andere Frau mittleren Alters.[6]

Als ich den Gebetssaal betrat – etwa in der Mitte der Frauen – bemerkte ich, dass drinnen einige Männer etwas verdutzt zu uns herüberschauten und dann zusammen rückten, während sich andere kaum für die eintretenden Frauen interessierten. Viele Männer hatten sich nach dem Gebet an Säulen und Wände zurückgezogen und bildeten nun Grüppchen. Die Reihenbildung war bei ihnen auch schon aufgelöst. Gerade junge Männer, die nach dem Gebet an der hinteren Wand Platz genommen hatten und miteinander sprachen, wurden von etwas vorne sitzenden Männern per Handbewegung aufgefordert, nach vorne zu kommen. Die Frauen nahmen vollkommen automatisch entlang der hinteren Wand Platz. Keine lief weiter vor, beispielsweise zu ihren Ehemännern, Söhnen oder Vätern. Angesichts der leisen Geräuschkulisse in der Moschee ging das Sich-Richten der Frauen eher geräuschvoll zu. Während die Männer sich ja schon vor dem Gebet gerichtet hatten (Jacken ausziehen, Taschen verstauen usw.), mussten sich die Frauen noch ihrer Jacken, Mäntel und Taschen entledigen, sich einen Platz suchen, die

2 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Şaban: »Bayanlar da aşağı insinler.«

3 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Mann 1 (mittleres Alter): »Kadınlar girişi diğer tarafta, orası erkekler için.«

4 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Elif (mittleres Alter, Mitglied der Frauenabteilung, seit 2015 Vorstandsmitglied): »Hoca izin verdi.«

5 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Elif: »Herşeyi daha iyi bilen erkeklerden. Girişin nerede olduğunu sanki biz bilmiyoruz. Hoca aşağıya inin dedi. *Was mischt der sich eigentlich ein.*« (Die in kursiv gesetzte Passage war auch im Original auf Deutsch.).

6 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Frau 1 (mittleres Alter): »Erkek işte. Camii onların zannediyorlar.«

Neuen begrüßen und kurzen Small Talk halten, was unweigerlich zu einer Störung der Veranstaltung führte, die mit der Begrüßung des Religionsbeauftragten Şaban schon begonnen hatte. Missbilligende Blicke einiger Männer in Richtung Frauen waren die Folge. Die gesamte Veranstaltung über beobachtete ich, dass viele Männer andächtig nach vorne oder auf den Boden schauten, nur selten miteinander flüsterten – und dann auch nur, wenn vorne ein Kandidat geendet hatte und die Jurymitglieder still Bewertungen vornahmen. Sie standen selten von ihren Plätzen auf und auch Kinder, die zu ihnen kamen, blieben nicht lange bei ihnen. Manche wurden per Handbewegung auch wieder zurückgeschickt. Die Frauen dagegen benahmen sich so, wie sie sich auf der Empore unter sich auch verhalten hatten: Sie flüsterten viel, sprachen auch mal etwas lauter, kommentierten häufig, standen auf und suchten sich einen anderen Platz oder gingen hinaus. Fast alle Frauen hatten Kinder dabei, die ständig auf die Toilette mussten, etwas essen oder trinken wollten oder laut und ungemütlich wurden, so dass die Frauen vielfach damit beschäftigt waren, ihre Kinder zu versorgen. Eine ältere Frau hatte schon im Frauenbereich mit Blick auf ihr Kind ihre Bedenken geäußert, in den Hauptgebetssaal zu gehen.

Ganz vorne, wo der Wettbewerb stattfand, lud Şaban nach einer kurzen Ansprache und Erläuterung des Vorgehens der Jury ein Kind bzw. Jugendlichen nach dem anderen vor: zuerst trugen vier Kinder den Gebetsruf (*aḏān*, türk. *ezan*) vor, anschließend hielten vier Jugendliche eine vom Wettbewerbskomitee vorbereitete *ḫuṭba*: Es ging um das respektvolle Verhalten von Muslim*innen gegenüber Angehörigen anderer Religionen und um Verantwortung der Eltern für ihre Kinder. Als die jeweils eigenen Kinder dran kamen, zückten die dazugehörigen Mütter, teilweise auch ältere Schwestern oder Freundinnen, ihre Smartphones und Kameras, um die Kandidaten aufzunehmen. Dafür wurden einige Mädchen in die Mitte des Raumes geschickt, wo Männer und Jungen saßen. Die Männer hielten sich mit Aufnahmen in der Regel zurück. Lediglich ein Redakteur eines monatlichen türkischsprachigen Informationsportals machte ein paar Fotos. Am Ende nahm sich die Jury kurz Zeit, um sich zu beraten, erst dann standen ein paar Männer auf und gingen hinaus, während andere herein kamen. Schließlich wurden die jeweiligen Sieger gekürt, Ansprachen nach dem Duktus »Es gibt keine Verlierer, das Mitmachen ist das Wichtigste« gehalten und Geschenke überreicht. Nun begannen auch die restlichen Männer aufzustehen, miteinander zu reden oder zu anderen zu gehen sowie Fotos zu machen. Ich hatte mich gegen Ende der Veranstaltung zwischen die letzte Reihe von Männern und der ersten Reihe von Frauen an eine Säule hingesetzt. Während die allermeisten Männer offensichtlich keine sichtbare Reaktion auf die sicht- und hörbare Anwesenheit von Frauen zeigten, hörte ich in etwa drei Metern Entfernung auch einige missbilligende Äußerungen von solchen Männern, die das Verhalten der Frauen als störend empfanden: Ein Mann im mittleren Alter sagte zu jemand anderem, dass »die Frauen die Moschee, jeden Ort in eine Küche

umwandeln«[7] würden. Dieser entgegnete ihm, dass man sich halt mit der Zeit an die Anwesenheit von Frauen gewöhnen werde. Der Angesprochene, so stellte sich später für mich heraus, war der Ehemann einer der anwesenden Frauen aus der Frauenabteilung. Diese letzte Szene erinnerte mich an diejenige, als am Eingang der Moschee die Belehrung eines Mannes kommentiert wurde, dass die Männer denken würden, die Moschee würde nur ihnen gehören.

Währenddessen halfen einige junge Männer den Religionsbeauftragten dabei, die Tische und Stühle wieder wegzutragen, während die meisten Männer und Frauen hinausgingen. Alle Anwesenden wurden eingeladen, draußen noch etwas zu essen und zu trinken. Auf dem Moscheevorplatz standen in der Mitte des Platzes mehrere Teekocher, ein Büfett und Geschirr. Auf beiden Seiten davon waren Bänke aufgestellt und zunächst beobachtete ich, dass sich Frauen und Männer auf getrennte Seiten hinsetzten. Dies wurde aufgebrochen, als sich komplette Familien zusammen an einen Tisch setzten – dann aber auf der mehrheitlich von Frauen besetzten Seite (unter anderem der Mann, der erklärt hatte, dass man sich mit der Zeit an die Anwesenheit der Frauen in der Moschee gewöhnen werde). Junge Männer, offensichtlich aus der Jugendabteilung, bewirteten die Frauen und Männer gleichermaßen und gingen zwischen den Tischen hin und her. Einige Frauen aus der Frauenabteilung koordinierten den Ausschank und schauten nach dem Rechten. Ich wurde an einen belebten Tisch gebeten und es kamen einige Gespräche zustande. Ich verließ die Veranstaltung erst, als die meisten an meinem Tisch gegangen und sowieso nur noch Wenige anwesend waren.

Hinführung: Räume, Autorisierung und Aktivismus

Feldszenen wie diese stehen nicht singulär. Die vergleichende Darstellung des Verhaltens von Frauen und Männern weist darauf hin, dass normative Vorstellungen von Männern und Frauen in Räumen der Moscheen in der Praxis ausgehandelt werden. Diese Geschlechterverhältnisse lassen sich diskursiv über Deutschland hinaus in die in Abschnitt I und II dargelegte komplizierte Geschichte des weiblichen Moscheebesuchs einordnen: Die Moschee als gegenderter Ort hat Bezüge zum islamischen Aktivismus, zur Herausforderung von islamischem Expert*innentum im Allgemeinen, zur gesellschaftlichen Umgebung sowie zu der Kumulation von religiösem Leben in Moscheen. In den untersuchten Moscheen ist die Nutzung der Moschee und insbesondere der Gebetssäle von beiden Geschlechtern zur selben Zeit ohne irgendwelche Raumtrenner in der Regel nicht vorgesehen und in einer bestimmten Art normativ aufgeladen, nämlich als religiös unzulässig bzw. unerwünscht. Derartige Ereignisse werden von den beteiligten Akteur*innen als Ausnahmen wahrgenommen. Aus der Feldszene ist zudem zu erkennen, dass die

---

7 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Mann 2: »Kadınlar camiiyi, her yeri mutfağa çeviriyorlar.«

praktizierte Geschlechtertrennung in der Moschee zu unterschiedlichen Praktiken und Haltungen von Männern und Frauen innerhalb der Moscheeräume geführt hat. Sie zeugen davon, dass die eingeübten und inkorporierten Praktiken einen Sinn für die jeweiligen Akteur*innen transportieren, die mit dem Erleben und der Erfahrung von Religion in der Gemeinschaft der Moschee zu tun haben und nicht nur Ausdruck einer misogynen Haltung von Männern sein können. Dieses Gefüge ändert sich, sobald Personen des jeweils anderen Geschlechts den Raum wechseln. Die Feldszene beschreibt, dass das Betreten des Gebetssaals der Moschee für Männer einen Einschnitt markiert. Gespräche und Begrüßungen finden außerhalb des Gebetssaals statt, drinnen wird eine andächtige Haltung eingenommen. Dagegen hatten Frauen diesen öffentlichen Außenraum nicht genutzt, um dort stehen zu bleiben und sich zu begrüßen, so dass das Betreten des Gebetssaals nicht denselben Einschnitt bedeutet wie für Männer. Beim Wechsel vom Frauengebetssaal in den Hauptgebetssaal kam es daher auch nicht zu einem Wandel in den Praktiken: Weiterhin verhielten sich die Frauen so wie in ihren eigenen Räumen. Die Unterlaufung der Geschlechterseparierung fordert somit die spezifischen männlichen und weiblichen Körperpraktiken heraus. Zugleich produziert sie auch Argumente für die Beibehaltung oder Aufgabe der Geschlechtertrennung wie an der Äußerung eines Moscheebesuchers zu erkennen ist (»Die Frauen wandeln die Moschee, jeden Ort, in eine Küche um«).[8]

In den folgenden Kapiteln zeige ich auf, dass der Moscheebesuch von Frauen sowie die jeweilige Autorisierung hochgradig von *Akteur*innen*, den *räumlichen* Möglichkeiten, der Handhabung von *normativiertem Wissen* und von den jeweiligen *Praktiken* abhängen, die miteinander verflochten sind. In der Öffentlichkeit stehen weniger die komplexen Entwicklungen in Mainstream-Moscheen, ergo in islamischen Verbänden mit ihren über Jahrzehnte hinweg geschaffenen Perspektiven und Problematisierungen der Stellung von Frauen in den Moscheen im Fokus.[9] Vielmehr richtet sich die mediale und teilweise auch die fachliche Aufmerksamkeit auf allzeit gemischtgeschlechtliche Nutzung der Gebetssäle sowie auf weibliche Gebetsleitungen. So werden dementsprechende Praxen in Vereinigungen des Liberal-Islamischen Bundes e.V. in Deutschland (gegr. 2010, LIB) und nicht zuletzt in der »Ibn Rushd-Goethe Moschee gemeinnützige GmbH« in Berlin (gegr. 2017) betont. Weibliche Gebetsleitung vor rein weiblichen Gemeinden wird ebenfalls öffentlich thematisiert wie die Planung einer Moschee nur für Frauen in Großbritannien (2015) und die Gründung der Mariam-Moschee in Dänemark (2016)[10]. Andere

8 Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe-*Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee, Mann 2: »Kadınlar camiiyi, her yeri mutfağa çeviriyorlar.«

9 Ausnahme: Die Tagung »Mehr Raum wagen – Muslimische Frauen in ihren Moscheen« der evangelischen Akademie Loccum vom 03.-05.04.2017.

10 Siehe Khankan 2017.

kritische innerislamische Initiativen und Kampagnen stehen zwar weniger im Fokus der Öffentlichkeit, sind aber im Feld durchaus relevant, wie die deutsche Initiative »frauenbereich« (seit 2014)[11], der US-amerikanische Dokumentarfilm »Unmosqued« (2014)[12], der deutsche Dokumentarfilm »Durch den Seiteneingang ins Hinterzimmer? Frauen in Moscheen« (2015)[13], Beiträge in der »Islamischen Zeitung«[14], in Online-Blogs und andere auf das islamische Feld in Deutschland wirkende transnationale Beiträge und Diskussionen, die über türkisch-, arabisch- und englischsprachige Medien rezipiert werden. Anders als im öffentlichen Diskurs ist in der Forschung der Anspruch auf Wissenserwerb, Lehre und dadurch auch Deutung religiöser Quellen als dominante Form der weiblichen Präsenz in Moscheen in den Vordergrund gerückt worden.[15] Was bisher aber kaum untersucht wurde, sind die Teilnahmen von Frauen an religiösen Feiern der Gesegneten Nächte sowie die Verrichtung von Gemeinschaftsgebeten in Moscheen, an denen Frauen weitaus seltener teilhaben als Männer wie z.B. Freitagsgebete, Feiertagsgebete und Totengebete. Auch die Rückbindung von weiblichem Moscheebesuch an Raumpraxen, Bedingungen, Strukturen und Diskursen im islamischen Feld harren noch einer vertieften Untersuchung, die in diesem Abschnitt beschrieben und analysiert werden sollen.

Es ist nun keine Überraschung, dass die Moschee in Deutschland ein gegenderter Ort mit praktizierter Geschlechtersegregation ist, die durch den von Männern besetzten Hauptgebetssaal und durch Kreierung weiblicher religiöser Sphären innerhalb der Moschee räumlich markiert wird. Angesichts der häufig festgestellten Absenz von Frauen in Moscheen in anderen Gesellschaften wurde die Moschee sogar als »highly mono-gendered space«[16] beschrieben. Die Schaffung und Nutzung von Räumen – sei es als separate Frauenräume, sei es als gemeinsame aber geschlechtergetrennt genutzte Räume – bilden daher zunächst das wichtigste Analyseinstrument: Religiöse Angebote von Frauen für Frauen in der Moschee,

---

11 Mitte 2014 wurde die Erfahrungs-Website http://frauenbereich.tumblr.com/ eingerichtet und ist immer noch online: »Hier werden Fotos aus Frauenbereichen und Erfahrungsberichte von Frauen in Deutschlands Moscheen gesammelt. Wir zeigen die schönen und weniger schönen Seiten unserer Moscheen. Ein Projekt von www.nafisa.de.«

12 Siehe www.unmosquedfilm.com/.

13 Siehe https://www.youtube.com/watch?v=I01S8wrTLDc und https://www.youtube.com/watch?v=DgdnGtaLDQ4. Der etwa 30minütige Dokumentarfilm ist von Nafisa.de; Konzept, Text und Schnitt von Silvia Horsch.

14 Siehe Horsch/Kisi 2015.

15 Siehe hierzu detailliert Bano/Kalmbach 2012 und Hammer/Spielhaus 2013. Siehe für Deutschland: Gamper 2011: 127-128; 145-148, Reisinger 2015, Amir-Moazami/Jouili 2006, Kuppinger 2012.

16 Raudvere 2012: 274. Vgl. auch Hassan 2012: 88, in der von der Moschee als »male-gendered space« gesprochen wird, was neuerdings durch die steigende Anzahl von Frauen als Predigerinnen in Moscheen in der Türkei herausgefordert wird.

ihre Teilhabe an gesamtmoscheelichen Veranstaltungen, die Ausgestaltung religiöser Praxis in der Moschee und Stellung der Expertinnen sind in erster Linie von den räumlichen Möglichkeiten und Ressourcen abhängig. Dies wiederum zeugt von Frauenaktivismus in Moscheen. Denn ohne die Einforderung von Raum durch Frauen, entsteht dieser auch nicht. Das erste Kapitel liefert daher eine Analyse der Zusammenhänge von räumlichen Möglichkeiten mit den aktivistischen Hintergründen und den strukturellen Entwicklungen in islamischen Verbänden.

Das Eingangsbeispiel weist auf die Praxis der Geschlechtertrennung im Moscheeraum als hegemoniale Praxis hin, aber auch, dass sie aufgehoben werden kann. Dabei haben die jeweiligen Praktiken einen unterschiedlichen sozialen Sinn für die Akteur*innen. In den Moscheen sind auch Aushandlungen von Normen durch dezidierte Diskussionen und rationalisierte Argumente zu beobachten. Hier ist bedeutsam, wie Frauen mit frühislamischen Zeugnissen und insbesondere mit hadithbasierenden Legitimationen umgehen. Dies führt zur Frage, welche Bedeutung der Gebetssaal für Frauen innehat und auf welche Autoritäten und religiöse Deutungen Bezug genommen werden. Anhand der Praktiken und Diskussionen zum Gebetssaal analysiere ich im zweiten Kapitel entsprechende Aushandlungsprozesse von Normen.

Aufgegriffen werden die Verflechtungen von Raum, Autorität, Norm und Praxis erneut bei der Frage nach Teilnahme von Frauen an Freitags-, Festtags- und Totengebeten: Frauen können nicht nur den Erwerb und die Vermittlung von religiösem Wissen *in* der Moschee, sondern beispielsweise auch das Freitagsgebet als Pflichten und Rechte von allen Muslim*innen – und damit auch von Musliminnen – vereinnahmen. Damit sind die weiblichen Teilnahmen an Freitags- und Feiertagsgebeten einerseits hochgradig von den Realitäten des Raumes abhängig. Andererseits produziert die räumliche Möglichkeit, an diesen Veranstaltungen teilzunehmen, erst die Entwicklung einer normsetzenden Praxis, wodurch die weibliche Teilnahme am Freitagsgebet in die Nähe einer religiösen Pflicht gerückt wird. Durch Kenntnis und Vermittlung von Textdeutungen, insbesondere des Korantextes und der prophetischen Überlieferungen, können Frauen wie auch Männer den Ausschluss von Frauen aus Moscheen und insbesondere von den Freitagsgebeten als Fehlinterpretationen und Überlagerung der *islamischen Wahrheit* durch kulturelle Traditionen bewerten.[17] Ich argumentiere im dritten Kapitel daher, dass jene Akteur*innen höhere Chancen haben, sich in Moscheen-Milieus durchzusetzen, wenn sie zuzüglich zu ihrer Raumpraxis stetig Argumente, die auf Koran, Sunna und Gelehrtentradition fußen, in den Diskurs einspeisen.

In jeder von mir aufgesuchten Moschee sind Frauen integraler Teil des Moscheelebens und fast überall sind auch religiöse Expertinnen anzutreffen, wenn-

17 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee. Gruppengespräch mit Samira, Jussuf und Hafsa.

gleich die Anzahl der *studierten Theologinnen* wesentlich geringer ist als unter Männern. Im Zusammenhang mit weiblichem Expertentum stechen in öffentlichen Debatten die weibliche Gebetsleitung, respektive die Frau als *Imamin* hervor, welche als liberal-islamisches Projekt das enge Korsett des anti-liberalen und frauenfeindlichen Islams sprengen soll.[18] Ich argumentiere im vierten Kapitel, dass das Thema der weiblichen Gebetsleitung eine mehrheitlich von außen an Mainstream-Moscheen herangetragene Erwartung ist, die durch die Parallelisierung der Gebetsleitung mit der Gottesdienstleitung, insbesondere dem Priesteramt, im christlichen Kontext geprägt ist. Denn – wie ich aufzeigen werde – spielt in den untersuchten Moscheekontexten die Wissensgenerierung und Lehre von Expertinnen sowie die Teilnahme an Gemeinschaftsgebeten in Moscheen eine viel höhere Rolle als weibliche Gebetsleitung.

1. Frauenbereiche und genderseparierte Gebetssäle – lokaler Überblick und historische Einordnung

Am Hauptfeldforschungsort sind unterschiedliche Formen der Segregation und der Zusammenführung zu beobachten, die neben dem Aktivismus-Potential von Frauen und diskursiven Entwicklungen in islamischen Verbänden auch von finanziellen Möglichkeiten der lokalen Moscheevereine abhängen. Bevor ich auf die einzelnen Moscheen eingehe, bedarf es aber einer erweiterten Sichtweise auf die Einrichtung von genderseparierten Räumen im gesellschaftlichen Kontext:

Im öffentlichen Raum müssen genderseparierte Räume mit explizitem Ausschluss von Frauen bzw. Männern aus bestimmten Räumen mit Verweis auf besondere Bedürfnisse und Reglementierungen des jeweiligen Geschlechts begründet werden: Dies gilt beispielsweise für Frauen-Cafés, Frauenschwimmen, Physik für Mädchen, Müttergruppen, Handarbeit für Jungen, Vätertreffs sowie Treffpunkte, die als *for girls only* oder *just boys* lanciert werden u.ä. Dabei sieht man eine Diskrepanz zwischen erst geschaffenen genderseparierten Räumen und schon bestehenden: Die bestehenden müssen stets gegen den Impetus der Geschlechtergleichheit begründen, warum sie an der Genderseparierung festhalten, während die neu geschaffenen die gewünschte Geschlechtertrennung mit dem Ziel der Geschlechtergerechtigkeit begründen. Im letzteren Fall wird mit der jeweiligen Machtposition des anderen Geschlechts in einem bestimmten Bereich argumentiert, die trotz der Aufhebung der strukturellen Diskriminierung des einen Geschlechts weiterhin wirkmächtig bleibe. So werden genderseparierte Räume und Gruppen geschaffen, damit ohne die männlich bzw. weiblich konnotierte Machtposition in einem *ge-*

18 Vgl. SPIELHAUS 2016: 27.

schützten Rahmen erfolgversprechende Mechanismen entwickelt werden können, die in durchmischten Räumen und Gruppen nicht als möglich angesehen werden:

> »[D]er geschlechtshomogene Raum des Mädchentreffs [wird] als Parallelstruktur zur gesellschaftlichen Struktur (Außen) konstruiert […], in welchen Mädchen über erzieherische Interventionen für dieses Außen gestärkt werden sollen, um als Einzelne später im Kontext dieser gesellschaftlichen Strukturen widerständig den eigenen Weg gehen zu können, der vor allem als Unabhängigkeit vom männlichen Geschlecht konturiert wird.«[19]

So wird beispielsweise ein *Physikunterricht für Mädchen* zu einem geschützten Raum für Mädchen, in dem sie ohne Blicke und Interventionen durch die Jungen und der männlichen Lehrer selbstbewusst lernen können. Interessant ist, dass bei diesen Einrichtungen neben den kritisierten Machtverhältnissen häufig auch unterschiedliche Bedürfnisse, Fähigkeiten und Rollen des jeweiligen Geschlechts herangezogen werden, um den besonderen Bedarf zu rechtfertigen. So werden Unterbrechungen von Sprechbeiträgen von Frauen als *männliches* Verhalten kritisiert und Team- oder Konsensfähigkeit als *weibliches* Verhalten codiert. Ohne die Begründung eines *Schutzraums* fallen genderseparierte Bereiche dem Vorwurf einer Ungleichbehandlung anheim – gerade auch im religiösen Bereich. In legalistisch normierten Genderseparierungen in amtlichen und amtsreligiösen Kontexten hat der Anspruch nach Geschlechtergerechtigkeit neben der Beibehaltung der bestehenden Machtpositionen neue weibliche Bereiche geschaffen, die im Effekt das Ungleichgewicht noch viel deutlicher gemacht haben: Beispielsweise ist das Priesteramt in der römisch-katholischen Kirche weiterhin nur Männern vorbehalten, aber durch die Öffnung von bestimmten Berufen innerhalb der Diözesen für Frauen funktional und strukturell herausgefordert. Frauenordination ist nicht wie in evangelischen Kirchen möglich, doch dort, wo religiöse Aufgaben keine geweihten bzw. ordinierten Träger brauchen, können diese eben von Frauen ausgefüllt werden. Diese Kompensation hat allerdings den Effekt hervorgebracht, dass nicht die unterschiedlichen Aufgabenteilungen akzeptabel wurden, sondern erst recht die Diskriminierung der Frauen hervortrat. Das Ergebnis ist, dass die römisch-katholische Kirche in diesem Punkt schwer hadert.[20]

Auch im Moscheebereich fordert die Anwesenheit von Frauen in der Moschee die Moschee als männlichen Ort heraus: Separierte Räume schaffen Möglichkeiten der Partizipation, die eine *eigenständige* Partizipation ermöglichen, welche parallel zur *eigentlichen* Struktur verläuft. Einige Forschende tun sich schwer damit, diese Situation nicht unter der Prämisse der Geschlechtergleichheit zu untersuchen –

19 Welser 2017: 234.
20 Vgl. hierzu Eckholt 2019 und Eckholt/Link-Wieczorek/Sattler/Strübind 2018.

wie dies die jeweils befragten Frauen sehen.[21] Bei der Schaffung von weiblichen Räumen geht es den Frauen und Männern in der Regel nicht um eine formale Gleichstellung und Teilhabe an allen Aktivitäten der Männer. Vielmehr bemühen sie sich, praktische Lösungen für religiöse Bedürfnisse wie Beten, religiöses Erleben, Unterrichten, Lernen und Zusammenkommen zu erarbeiten. Teilweise – aber nicht immer – dient der Bezug auf normativierte Quellen dabei der legitimatorischen Absicherung: Einige Frauen wiesen immer wieder darauf hin, dass Freitagsgebete während der koranischen Offenbarungszeit gemeinschaftlich von Frauen und Männern begangen worden sein sollen, aus der mit der Zeit Frauen ausgeschlossen wurden. Man beruft sich also auf eine *echte* islamische Zeit und auf die Autorität des Propheten selbst, um eine religiöse Praxis heute zu legitimieren und diese eben nicht als Erneuerung (*bidʿa*) darzustellen.[22] Das Argument, dass der Moscheebesuch von Frauen »unzulässigerweise« im Laufe der Geschichte verhindert wurde,[23] fungiert zum einen als Fundament für die Moscheeaktivitäten beider Geschlechter, zum anderen wird somit die Moschee als ein religiöser Ort aller Muslim*innen gedacht. Der Einschluss von Frauen in die Moscheen wird in keiner von mir aufgesuchten Moschee abgelehnt und niemand beruft sich auf legalistische Diskussionen, die jahrhundertelang den Moscheebesuch von Frauen reglementiert haben.[24] Stattdessen ist zu beobachten, dass Bedürfnisse vor dem Vorstand vorgetragen und legitimiert werden sowie die Frage nach den Ressourcen hierfür geklärt wird. Aktive Frauen wie auch der Vorstand der Moschee handeln ständig ihre Position innerhalb des Moscheegefüges aus. Dabei beanspruchen Frauen religiöse Autorität und erhalten diese oder eben nicht – je nachdem wie sie ihre sozialen, kulturellen und religiösen Kapitale fruchtbar machen können.

Durch dieses wechselseitige Machtverhältnis ist das Moschee-Management gezwungen, den geforderten und legitimierten Bedürfnissen auch nachzugehen. Es handelt sich um eine ad-hoc-Technik auf lokaler Ebene, die teilweise durch Politiken der Verbandsebenen gefördert wird, aber erst durch jahrelanges diskursives und aktives Bemühen Geltung vor Ort erlangt. Die Kulturtechnik innerhalb von Organisationen, Erklärungen mit autoritativem Charakter zu verabschieden, auf die in lokalen Gemeinschaften verwiesen werden kann, um lokale Entwicklungen zu legitimieren bzw. einzufordern, ist in den aufgesuchten Moscheen lediglich punktuell entwickelt. Vielmehr ist zu beobachten, dass der Aktivismus von Frauen regelt, inwiefern Frauen vor Ort Platz in Moscheen gewinnen oder nicht und so der islamische Diskurs wirkmächtig wird. Die *female spaces* – in welcher Form auch immer – sollen bestimmte praktische Bedürfnisse befriedigen und können

21 Siehe z.B. Kalmbach 2008.

22 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira und Jussuf.

23 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Hafsa: »Weißt du, warum das so ist? Wegen der Tradition bei den Türken.«

24 Ausführlich zu diesen legalistischen Diskussion Abschnitt I, Kap.2 und Katz 2014: 17-99.

daher auch in solche Diskurse eingereiht werden, die jenseits von religiösen Räumen eine Trennung der Geschlechter mit *notwendig* oder mit dem Argument des *geschützten Raumes* für das jeweilige Geschlecht legitimieren wie in den Formaten *for girls only*. Es geht also im Moscheekontext darum, verschiedene Gebetsmöglichkeiten, Unterrichtsformate, meditative Angebote und eigene weibliche Sphären zu schaffen. Erst durch diesen Schritt wird Teilhabe an Veranstaltungen, die für Männer leichter zu erreichen sind als für Frauen (z.B. Teilnahme an Freitags- und Feiertagsgebeten), möglich. Diskursive Geltung erlangen diese dann, weil und indem diese Praxen als alle Muslim*innen gleichermaßen ansprechende religiöse Pflichten markiert werden wie weiter unten anhand von Feldbeispielen dargestellt wird. Mit der stärkeren weiblichen Präsenz und der Betonung eben dieser geraten diejenigen Aspekte in den Vordergrund, die als Ausschluss oder Diskriminierung verstanden werden können wie die fehlende weibliche Gebetsleitung, mangelnde Vorträge von Frauen für ein gemischtgeschlechtliches Publikum, Ausschluss von Frauen bei Feiertagsgebeten u.w.[25]

Eine genderseparierte Nutzung der Moschee hat sich am Hauptfeldforschungsort räumlich in der Altstadt-Moschee, im Kultur- und Bildungszentrum, in der Omar-Khattab-Moschee, in zwei weiteren Moscheen sowie in den Repräsentativmoscheen im Umland wie in der Mimar-Sinan-Moschee zementiert:

Die Männerbereiche befinden sich alle im Erdgeschoß und umfassen den Hauptgebetssaal (*masǧid*), einen Sanitätsbereich, Flure, Büro- und Aufenthaltsräume, teilweise auch Küchen. Die Eingänge sind teilweise separat von den Frauenbereichen. Etwaige Lokale und Läden sind von der Straße zu erreichen und in der Regel gemischte Räume. Die Frauenbereiche, teilweise mit separatem Eingang, befinden sich in allen Moscheen im OG. Sie beherbergen einen Gebetssaal, der als Frauengebetssaal oder *bayan mescidi* (türk.) ausgeschildert wird, sowie verschiedene weitere Räume wie Versammlungsräume, Küchen, Raum für Kinderbetreuung u.w. In der Altstadt-Moschee steht bis auf einen Vorstandsraum das gesamte Obergeschoss mit über 100 m^2 als Frauenbereich zur Verfügung und ist in etwa so groß wie der Hauptgebetssaal im EG. Auch im Kultur- und Bildungszentrum verfügen Frauen über ein großzügiges eigenes Stockwerk, in einem weiteren stehen Wohnungen für die weiblichen Hocas bereit, die als Lehrerinnen in der Moschee tätig sind. Der Männerbereich ist hier kleiner als der Frauenbereich. In der Omar-Khattab-Moschee ist der Frauenbereich über den Gebetssaal zu erreichen, beide Säle sind gleich groß. In den repräsentativen Kuppelbauten wurde ein bestimmtes *Raumvolumen* des Gebetssaals feminisiert, nämlich die Empore. Diese stellt eine Hochebene über dem Gebetssaal dar, an

25 Siehe zu diesen Wahrnehmungen Horsch/Kisi 2015 und die Erfahrungsberichte auf http://frauenbereich.tumblr.com/.

dem die Frauen über die Höhe der Kuppel teilhaben und dennoch räumlich von den Männern unten getrennt sind.

Die Schaffung von eigenen Räumen verhindert die geschlechtliche Durchmischung der Gemeinde untereinander und ist häufig auch erwünscht. Die Ausweisung von Räumen nur für Frauen bedeutet auch, dass jeweils andere Räume wiederum nur Männern vorbehalten sind. Damit wird der Hauptgebetssaal der Moschee mit *miḥrāb* und *minbar* erst recht vermännlicht. Diese sind das Aushängeschild der Moschee und kennzeichnen sie in vielen Fällen überhaupt erst als Moschee. Die Wände sind teilweise dekoriert und um die *minbar* herum sind verzierte Kacheln angebracht. In den untersuchten Frauenbereichen hängen an den Wänden keine Verzierungen, die Gebetsrichtung ist lediglich durch die Auslegung der Teppiche markiert und sie verfügen auch nicht über *minbar* und *miḥrāb*. Was ist das Funktionale an diesen Elementen? Auf der *minbar* wird die Predigt an Freitagen und an Feiertagen gehalten, teilweise auch an den Gesegneten Nächten. *Miḥrāb* ist die Gebetsnische des Gebetsleiters. Da im Frauengebetssaal weder die *ḫuṭba* verlesen wird noch ein Gebetsleiter oder eine Gebetsleiterin dem Gebet vorsteht, braucht es dort diese beiden Elemente auch nicht. Ihr Fehlen zeigt den Ausschluss der Frauen aus dem *masǧid*-Geschehen an der Oberfläche: Der Frauengebetssaal ist eben ein Ort, der für das Gebet der Frauen in der Moschee und für ihren Unterricht ausgewiesen ist. Für beides brauchen Frauen nicht die bekannten religiöse Symbole und entwickeln auch keine. Selbst übliche Wandverzierungen durch kalligraphische Werke mit dem Namen Gottes, des Propheten, seiner beiden Enkelsöhne und/oder der ersten vier Kalifen gibt es nicht. Wenn das Gebet im *masǧid* geleitet wird, wird dies von einem Imam getätigt und per Beamer oder Audio in den Frauenbereich übertragen. Zwei Gebetsleiter, die zur gleichen Tageszeit Gebete leiten, sind nicht vorgesehen. Begründet wird dies mit der prophetischen Tradition.[26] Die Gebetsleitung wird sowieso technisch in die anderen Räume übertragen, es braucht daher keine *miḥrāb* im Frauengebetssaal. Was für die Gebetsleitungen gilt, gilt auch für den *ḫuṭba*-Vortrag und dementsprechend für die *minbar*: Im *masǧid* wird die *ḫuṭba* verlesen. Wenn an einem Ort dies schon realisiert wird, kann es – wie bei Tageszeitgebeten auch – parallel dazu kein weiteres Freitagsgebet am selben Ort mit eigener Gebetsleiterin und Verlesung der *ḫuṭba* geben.[27]

---

26 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag: »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte«, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Saida.

27 Auf diese populäre Regelung beruft sich z.B. auch Ferit, Vorsitzende des Kultur- und Bildungszentrums. Diese Aussage steht in dem Zusammenhang, dass deutschsprachige Muslime danach gefragt hätten, ob sie in der Moschee das Freitagsgebet mit einer deutschsprachigen *ḫuṭba* abhalten können, aber: »Dort, wo das Freitagsgebet abgehalten wird, kann es kein zweites Freitagsgebet geben/gibt es kein zweites Freitagsgebet. (»Cuma namazının kılındığı yerde bir ikinci Cuma namazı ol(a)maz.«). Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum.

Die fehlende religiöse Symbolik im Frauenraum steht somit auf der einen Seite für die fehlende weibliche religiöse Gebetsleitung und auf der anderen Seite für die fehlende religiöse Verpflichtung für Frauen, an der Freitags-*ḫuṭba* direkt und persönlich teilzuhaben oder sie auszuführen. In der Yunus-Emre-Moschee und in der Altstadt-Moschee sind im Frauengebetssaal Schränke, Tische und Stühle an den Wänden aufgereiht, wodurch der Raum häufig einen Nimbus von Abstellkammer aufweist. Dass dies kein Einzelfall ist, zeigen zahlreiche Berichte aus anderen Moscheen. Dieser Umstand wird in der innermuslimischen Debatte auch als Degradierung der Frauenbereiche angesehen.[28] Doch wenn man die Objekte und Praktiken in Frauengebetssälen in den Blick nimmt, wird deutlich, um was es den Frauen hier geht: Hier liegen Dutzende von Koranexemplaren aus, Koranalphabetisierungshefte, *İlmihal*-Bücher, Gebetsketten, Kopftücher, Bücher in verschiedene Sprachen von verschiedenen Herausgebern zu islamischen Themen, Tafeln, Tische, Stühle, Lautsprecher und Beamer. Der ganze Raum ist ein ständig für Lesen, Lernen, Lehren, Beten und Meditieren genutzter Raum. Es kommt also zum einen auf die Möglichkeit, das Recht und die Verpflichtung, religiöses Wissen zu erwerben und zu teilen an, zum anderen auf die Nutzung der Moschee auch als religiös-spiritueller Ort für Frauen. Je mehr Frauen die Moschee derart nutzen, umso mehr werden auch kontroverse Themen angegangen: Kommentare verschiedener religiöser Expert*innen zu umstrittenen Koranversen wie 4/34 werden geteilt und besprochen, *tafsīr*-Werke untereinander verliehen, deutsche, arabische, englische und türkische Sachbücher zu unterschiedlichen religiösen Themen getauscht. Aus den unterschiedlichen Gebetspraxen und Formen der spirituellen Religiosität sowie der Wissensgenerierung und Lehre folgen damit Aushandlungen von religiöser Autorität und Deutungsmacht.

In den Repräsentativmoscheen sind die Emporen etwa auf drei Meter in die Höhe mit durchgängigem Holzgeländer und weißen Gardinen abgeschirmt. Darüber ist der Raum nach oben hin offen, was den Blick auf die Kuppel und die reichverzierten oberen Wände des Hauptgebetssaals freigibt. Der Gebetssaal ist darüber hinaus über Audio ohne weitere technische Übertragung (Lautsprecher sind generell installiert) für die Frauen präsent. In sitzender Position ist der Blick bei zugezogener Gardine auf die Kronleuchter, auf die übergroßen Verzierungen an den unteren Wänden und auf die Gebetskanzel dadurch eingeschränkt. Sichtkontakt von Frauen zu den Männern wird hergestellt, wenn die Frauen sich an das Geländer stellen, zwischen den Gardinen schauen und diese auch wegziehen. Für die Männer unten im Gebetssaal allerdings bleiben sie unsichtbar, wenn auch nicht unhörbar. Auch die Außeneingänge sind jeweils geschlechtersepariert: In der Zentralmoschee werden die Eingänge als ›Männereingang‹ (türk. *erkek girişi*) und

28 Vgl. Horsch/Kisi 2015.

›Fraueneingang‹ (türk. *kadın girişi*) dezidiert als solche ausgewiesen. In der Mimar-Sinan-Moschee ist der Haupteingang mit dem universalen Namen ›Eingang‹ (türk. *giriş*) gekennzeichnet, der Eingang zum Frauentrakt als ›Frauen-Gebetssaal‹ (*bayan mescidi*) betitelt.

Die gegenseitige Unsichtbarkeit von Männern und Frauen und teilweise auch Unhörbarkeit bestimmt das religiöse Erleben in der Moschee für Frauen und Männer gleichermaßen. In den reinen Frauengebetssälen der Altstadt-Moschee und des Kultur- und Bildungszentrums wird der Kontakt bei gemeinsamen Feiern wie zu den Gesegneten Nächten über audio(visuelle) Übertragung aus dem Gebetssaal in den Frauengebetssaal hergestellt.[29] Das Programm der Feiern oder der Veranstaltungen, die sich an alle richten, finden im Männergebetssaal statt und die Frauen nehmen – unsichtbar für die Männer – teil. Sie machen sich damit dezidiert zum Teil der Gemeinschaft im Gebetssaal, aber die Männer bekommen in der Regel nichts mit – diese bleiben unter sich.[30] Die Frauen sind zwar körperlich in einem anderen Raum, aber mit ihren Augen und Ohren erleben sie das Geschehen im Gebetssaal, wo die Veranstaltung abgehalten wird. Wie gebannt schauen auch die ersten Reihen auf die Leinwand, mit ihrer Haltung und Mimik während der Vorträge und Gebetszeremonien (z.B. bei *ḏikr* und langen *duʿāʾ*) sind sie ganz in der Feier drin.[31] Das per Beamer oder Audio übertragene Geschehen aus dem Hauptgebetssaal lässt sie dieses in einer Weise miterleben, die durch die Absenz von Männern ausgezeichnet ist. Ohne die Männer im selben Raum ist das Verhalten der Frauen nicht männlich reguliert, was sie als »ungezwungen« (*rahat*) und »frei« (*serbest*) verbalisieren.[32] Doch auch bei Männern im Hauptgebetssaal ist das ganz ähnlich zu beobachten: Wenn Frauen den Hauptgebetssaal betreten, während Männer dort sind, wenden diese Männer ihre Blicke ab, wollen den Frauen nicht zu nahe kommen und nehmen körperliche *Haltung* ein. Nach Verlassen der Frauen wird diese körperliche Haltung wieder informeller und freier. Das heißt, dass auch Männer das Zusammensein unter sich ohne Frauen als ungezwungen und frei erleben. Den Frauen erlaubt der fehlende Sichtkontakt in getrennten Gebetssälen, sich nur auf das Hören zu konzentrieren, wodurch eine besondere meditative Stimmung hergestellt werden kann. In diesen Gemeinden wird somit eine »geschützte Privat-

29 Umgekehrt habe ich nie erlebt, dass aus dem Frauenraum in den Gebetssaal übertragen wurde.

30 Tatsächlich kann es aber durchaus sein, dass Geräusche aus dem Frauenbereich im Männerbereich hörbar sind, wie nach einer sehr gut besuchten Feier einer Gesegneten Nacht von Männern an den Vorstand herangetragen wurde.

31 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Die visuelle Übertragung zeigt in der Regel nur den Bereich um den Leiter der Veranstaltung, den restlichen Gebetssaal nicht.

32 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee, mehrere darauf angesprochene Frauen.

sphäre« (türk. *mahremiyet*) innerhalb der Moscheen geschaffen, die außerhalb der Moschee wieder aufgehoben ist: Frauen und Männer bleiben somit für eine kurze Dauer an einem bestimmten Ort füreinander unsichtbar und teilweise auch unhörbar.

Die sowohl religiös begründete als auch sozial erwünschte Geschlechtertrennung wie auch die Geschlechterzusammenkunft im Allgemeinen und innerhalb einer Moschee im Besonderen markiert aber eine Herausforderung für die Gemeinde: Denn es bleiben auch Frauen außerhalb des religiösen Geschehens; sie können sich nicht in gleicher Weise wie andere Frauen auf die audio(visuelle) Teilhabe im Hauptgebetssaal einlassen. Somit teilt sich die Gemeinschaft der Frauen im Frauengebetssaal: In den vorderen Reihen sitzen Frauen, die sich über die Technik zum Teil der religiösen Veranstaltung im *masǧid* machen. In den hinteren Reihen sind die Frauen, die Gespräche mit ihren Nachbarinnen führen und damit die kommunikativ-soziale Komponente der Frauenzusammenkunft erleben. Regelmäßig beschweren sich aus den vorderen Reihen auch Frauen über die Lautstärke hinten, assoziieren dieses Verhalten als störend und weisen darauf hin, dass »es Sunna ist, den Koran zu rezitieren, aber Pflicht zuzuhören«.[33] Beschwerden wie »Sind wir etwa hier, um ein *sohbet* zu hören oder um Kinderlärm zu ertragen?«[34] führten dann wohl zu Hinweisen an der Zugangstür zum Frauengebetssaal: »Wenn in der Gemeinschaft gebetet wird und in den hinteren Reihen keine Stimmen von lachenden Kindern sind, dann fürchtet um die nächste Generation.«[35] Kinderlärm, v.a. von Kleinkindern, ist eine Konstante in den Frauenbereichen, der wegen eines höheren Werts, nämlich des Erhalts der Gemeinschaft, als erwünscht lanciert und legitimiert wird. Menschen, die Kindern keinen Platz in der Moschee einräumen würden, so die Botschaft, schließen diese aus der Gemeinschaft aus, was den generationellen Fortbestand der Gemeinschaft in Gefahr bringt. Im (Männer-)Gebetssaal hängt ein solcher Hinweis nicht. Dass die Legitimation verschriftlicht, gut sichtbar an der Türe auf Augenhöhe ausgehängt und nur im Frauenbereich angebracht ist, ist wiederum ein Zeichen dafür, dass den Frauen die Pflicht auferlegt wird, ihre Kinder in die Moschee mitzunehmen und diese in ihrem Bereich zuzulassen. *Das Ertragen von Kinderlärm* wird somit zu einer Pflicht der Frauen. Gleichzeitig transportiert dieser Hinweis zwei wichtige Aspekte des weiblichen Moscheebesuchs: Auf der einen Seite werden Kinder, also die nächste Generation, im Verantwortungsbereich der Frauen gesehen, räumlich wie auch sozial. Dies ist nicht

33 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee, Frau (mittleres Alter): »Kur'an okumak sünnet, dinlemek farzdır.«

34 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee, ältere Frau: »Sohbet dinlemeye mi geldik, çocuk gürültüsü mü?«

35 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee: »Cemaatle namaz kılarken arka saflarda gülüşen çocuk sesleri yoksa gelecek nesiller adına korkun.« Der Hinweis wurde als Zitat dem osmanischen Sultan Fatih Sultan Mehmed zugewiesen.

nur als Begrenzung des Weiblichen auf Mutterschaft anzusehen, vielmehr deutet dies auf die Rolle der Frau als Erzieherin der nächsten Generation hin, was als Topos in den letzten zwei Jahrhunderten in den Diskussionen um die Stellung der Frau innerhalb muslimischer Mehrheitsgesellschaften im Kontext von Modernisierungsbestrebungen und Gleichheitsdiskussionen betont wurde.[36] Ohne Frauen in Moscheen sind ergo auch keine Kinder in der Moschee. Auf der anderen Seite fordern die Frauen aber das Recht ein, das religiöse Geschehen in der Moschee unabhängig von ihrer Rolle als Erzieherin der nächsten Generation zu erleben, wenn sie sich über *Kinderlärm* beschweren oder auch in Gruppentreffen kritisieren, dass der Ablauf gestört werde, wenn teilnehmende Frauen ihre Kinder mitbringen. Diese gegensätzlichen Aspekte verdeutlichen das Spannungsfeld weiblichen Moscheebesuchs.

Die Einrichtung separater Frauentrakte heißt nicht, dass dort der Zutritt für Männer generell verboten wäre oder Frauen den eigentlichen Gebetssaal nicht betreten. Auch stehen die Frauenbereiche nicht in der alleinigen Verantwortung oder Verwaltung der Frauenabteilungen und Frauen können auch nicht immer über den Raum verfügen. Vielmehr sind sie Teil der Gesamtmoschee und unterstehen formell dem Moscheevorstand. An den Feiertagen reicht der Gebetssaal in der Altstadt-Moschee beispielsweise für Männer nicht aus, so dass diese auch auf die Frauenräume, in die Gänge, und auf den begrünten Vorplatz ausweichen müssen. Mit den mangelnden räumlichen Möglichkeiten rechtfertigen Moscheevorstände auch, dass Frauen nicht immer angemessen berücksichtigt werden können. Dementsprechend positiv markiert wird es, wenn Plätze und Angebote für Frauen bereitgestellt werden können.[37] An den Festgebeten zum Ende des Ramadans 2014 und 2015 nahmen so auch Frauen in ihren eigenen Räumlichkeiten teil. Zum Festgebet des Opferfestes 2014 erlaubten die Witterungsbedingungen das Ausweichen der Männer auf den Vorplatz nicht, so dass der Vorstand entschied, dass die Frauenräume wieder durch die Männer genutzt werden sollten.[38] 2015 argumentierte der Vorstand mit der hohen Zahl von muslimischen Geflüchteten[39], so dass zum Festgebet kein Platz für Frauen ausgewiesen wurde. Im Kultur-

36 Siehe Abschnitt I, Kap. 2.

37 So in einer Rundmail an die Frauen der Interkulturellen Frauengemeinschaft am 15.07.2015: »Das Festgebet [in der Altstadt-Moschee] ist Freitag um 6.30 InshaAllah. Männer UND Frauen Willkommen! (Männer sollen Gebetsteppich mitbringen, für uns steht der Frauenbereich zu Verfügung).« [HERVORHEBUNG im Original].

38 Mit einem Bedauern teilte der Vorsitzende der Altstadt-Moschee den »Schwestern« der Gemeinde mit, dass aufgrund des vorhergesagten Regens am Opferfest 2014 der Moscheevorplatz nicht genutzt werden könne und daher die Frauenräume für die Männer geöffnet werden, so dass die Frauen nicht hinzukommen könnten.

39 Inwiefern beachtet wurde, dass unter diesen auch Frauen mit einem Bedürfnis nach einem Feiertagsgebet sein könnten, konnte nicht eruiert werden.

und Bildungszentrum sind die Frauenräume außerhalb der Feiertagsgebete nur Frauen vorbehalten und Männer genieren sich, in diese Räume zu gehen. Das Frauenstockwerk in der Altstadt-Moschee ist männlich zersetzter, weil sich das Vorstandszimmer mit Büro, Drucker usw. auf dem Frauenstockwerk befindet, so dass auch Männer den Durchgang nutzen.

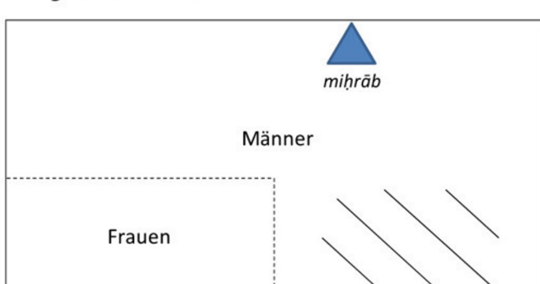
Der Frauengebetssaal in der Altstadt-Moschee wird gemischtgeschlechtlich genutzt, wenn etwa Dialogabende mit nichtmuslimischen Besucher*innen abgehalten werden. Diese Veranstaltungen des örtlichen christlich-islamischen Gesprächskreises finden kaum im *masǧid* statt, sondern fast immer im Frauengebetssaal. Ein langjähriger christlicher Teilnehmer der Dialogabende erzählte beispielsweise, dass er erst viel später herausgefunden habe, dass es sich dabei um den Frauenbereich handelt und nicht um den eigentlichen Gebetssaal. Auf die Frage an einen der muslimischen Dialogakteure, warum der Dialog-Abend nicht im Gebetssaal stattfinde, wurde die Frequentierung des Gebetssaals auch durch Betende genannt.[40] In Kauf genommen wurde aber, dass Frauen, die unabhängig vom Dialog-Abend anwesend waren, in die anderen Frauenräume auf dem Stockwerk zum Beten ausweichen mussten. Der Frauengebetssaal wird also nicht in gleicher Weise als Gebetsort tabuisiert wie der Männergebetssaal. Absprachen zur Raumnutzung zwischen den Geschlechtern gibt es trotzdem kaum. Sowohl im Kultur- und Bildungszentrum als auch in der Altstadt-Moschee sind im meist als *dem Gebetssaal* ausgewiesenen Raum nur dann Frauen anwesend, wenn Tag der offenen Moschee ist oder andere für die Stadtgesellschaft offene Info-Veranstaltungen angeboten werden.

In der Yunus-Emre-Moschee (DITIB) und in der ADTÜDF-Moschee gibt es keine Frauengebetssäle:[41] Die Raumfrage wird bei Veranstaltungen für Männer und Frauen mit einen Raumtrenner gelöst. In der Yunus-Emre-Moschee wird der Gebetssaal mit dicken Stoffgardinen geschlechtlich separiert und den Frauen steht ein Viertel des Gebetssaals zur Verfügung, während der restliche Teil für Männer reserviert ist. Der schraffiert dargestellte Bereich vor dem Eingang wird bei Überbelegung des Frauenquadranten von Mädchen sowie Frauen mit kleinen Kindern belegt

Der Gebetssaal wird somit gleichzeitig genutzt, aber nicht miteinander, da der Gebetssaal geschlechtlich so separiert wird, dass Sichtkontakt unterbunden ist. Die gefühlte Anwesenheit der Frauen im selben Raum, auch wenn sie für die Männer und den Imam unsichtbar sind, ist Teil der Veranstaltung. Sowohl Frauen als auch

40 Feldnotiz, Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, 20.01.2015, Altstadt-Moschee.

41 Die Ahmadiyya-Moschee verfügt ebenfalls nur über einen Gebetssaal. Über die Praxis hier, berichtet der Vorsitzende, dass sich Angebote für Frauen und Männer zeitlich nicht überschnitten. Frauen und Männer hätten somit immer den ganzen Gebetssaal jeweils für sich. Interview, Vorsitzender und Jugendvorsitzender, 06.06.2013, Ahmadiyya-Moschee.



Männer frequentieren bei monogeschlechtlichen religiösen Veranstaltungen den ganzen Gebetssaal, d.h. ohne Raumtrenner. Es gibt noch einen Versammlungsraum, der eher bei nichtreligiösen Veranstaltungen genutzt wird. Doch Frauen können sich für religiöse Veranstaltungen auch durchaus im Versammlungsraum treffen – die Wahl des Raumes hängt meist an der Zahl der Teilnehmenden. Je mehr Frauen anwesend sind, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit, in den Gebetssaal zu gehen. Die Religionsbeauftragte Semra stand dann teilweise auch an der Kanzel. Dagegen treffen sich Männer zum *sohbet* immer im Gebetssaal. In der Yunus-Emre-Moschee müssen ständig Absprachen zwischen den Frauen- und Männerangeboten gemacht werden, da hier alle Räume gemeinsam genutzt werden. Sowohl vor als auch nach gemischtgeschlechtlichen Veranstaltungen im Gebetssaal sind immer Männer wie Frauen in den Gängen und im Thekenbereich anzutreffen, auch der Versammlungsraum wird gemischt genutzt. Wenn es noch Essen nach gemeinsamen Veranstaltungen gibt (z.B. an *ʿĀšūrāʾ/Aşure*), sollen die Frauen zwar im Gebetssaal bleiben, während die Männer in den Versammlungsraum überwechseln, allerdings wurde jedes Mal diese Teilung der Räume recht schnell aufgegeben. Dieser Umstand verweist darauf, dass lediglich der Gebetssaal geschlechtergetrennt genutzt wird, außerhalb dieses Raums existiert die Geschlechtertrennung nicht in dem Ausmaß, was Aussagen über die Bedeutung des Gebetssaals zulässt.

Die gegenwärtige Situation in der Yunus-Emre-Moschee zeigt an, wie auch in anderen Moscheen mit dezidierten Frauenbereichen die Moscheenutzung von Frauen und Männern in der Vergangenheit geregelt war: Bis in der Altstadt-Moschee ein eigener Frauenbereich ausgebaut wurde, wurde auch hier der Gebetssaal mit einem Raumtrenner in einen vorderen Männerbereich und hinteren Frauenbereich geschieden. Es wurde schon dargelegt, dass die Moscheegründungen in Deutschland männlich dominiert waren, womit sich das

normative Wissen um männliche Gebetspraxis räumlich ausgedrückt und auf die gesamte Moscheeinfrastruktur ausgewirkt hat: Freitags- und Feiertagsgebete, die Tageszeitgebete, das der Moschee angeschlossene Café und meist vorhandene Pensionszimmer blieben Männern vorbehalten. Während die Zusammenkünfte von Frauen in Moscheen reguliert wurden, konnten sich Männer hier frei bewegen; somit blieb die Moschee ein hauptsächlich männlicher Ort. So wundert es nicht, dass die bestehenden Moscheen als Orte beschrieben wurden, in denen Frauen keinen Platz haben und sie daher eigene *female spaces* kreieren. Für JONKER befanden sich Anfang der 2000er Jahre diese »gewissermaßen an der Peripherie des islamischen Lebens. Es sind Orte, die nicht von Männern kontrolliert werden, kleine Werkstätten, deren Produktion sich dennoch an die gesamte Gemeinschaft richtet«.[42]

Wenn die Moschee heute von einem vornehmlich religiösen Ort der Männer zu einem immer stärker frequentierten religiösen Ort der Frauen geworden ist, bleibt die Frage, wo die Frauen eigentlich waren, als die Moschee noch männlich konnotiert war bzw. wo die Frauen sonst noch sind: In Studien zu (jungen) Frauen Anfang der 2000er Jahre wurden informelle Treffen im privaten Bereich, Nachbarschaften, Freundschaften und sich entwickelnde religiöse Netzwerke als die relevanten Orte des Wissenserwerbs und der Zusammenkünfte identifiziert, die Moscheen selbst als irrelevant.[43] Interessanterweise kommt der Religionswissenschaftler Hans-Ludwig FRESE in seiner Studie über junge muslimische Männer Anfang der 2000er Jahre ebenfalls zu dem Ergebnis, dass die Moschee nicht sehr prägend im Bildungserwerb gewesen sei. Allerdings gibt FRESE der Auseinandersetzung seiner männlichen Gesprächspartner mit der Moschee als religiöse Instanz breiten Raum, was bedeutet, dass die Moschee für männliche Jugendliche ideell eine wichtige Rolle spielt.[44] Auch an den Feldforschungsorten treffen sich Frauen wie auch Männer nicht nur in Moscheen, um Religiöses zu erleben. Das steht außer Frage. Doch Frauen weisen private Wohnungen oder Gärten sowie öffentliche Parks dezidiert auch als religiöse Orte für sich selber aus, während auf männlicher Seite diesen Treffpunkten nicht so viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dass Frauen auch andere Orte frequentieren müssen, weil ihnen die Moschee nicht offen steht oder stand, wird habituell deutlich: Wenn es eine Moschee gibt, versuchen die Männer ihre Gemeinschaftsgebete dort zu verrichten. Frauen treffen sich woanders oder gehen eben in Moscheen, in denen Räume für sie

---

42 JONKER 2003b: 226.

43 Vgl. KLINKHAMMER 2000, NÖKEL 2002.

44 Vgl. FRESE 2002: 215-222; 279-286. SCHIFFAUER ist in seiner Studie über Abspaltungen innerhalb der *Milli Görüş* in Kaplan-Anhänger und Erbakan-Anhänger in den 1980er und 1990er Jahren (SCHIFFAUER 2000) den Orten der Frauen leider nicht nachgegangen, so dass es hier unbekannt ist, wie und inwiefern Frauen in diesen Prozessen eine Rolle spielten.

geschaffen sind[45] bzw. durch stetiges Einfordern von Räumen und Plätzen ermöglichen sie den Moscheebesuch von Frauen erst. Das führt unweigerlich zu einer Kumulation von Frauen in bestimmten Moscheen, von denen dann Impulse für weitere Entwicklungen in der Frauenarbeit ausgehen. Das sieht man am Beispiel der Altstadt-Moschee, in der das Fehlen eines separaten Frauenbereichs schon seit den 1980er Jahren als problematisch empfunden wurde, sodass mit Beginn der Umbauarbeiten des ganzen Gebäudes in den 1990er Jahren ein ganzes Stockwerk für sie eingerichtet wurde. Durch diese Entwicklung haben Frauen ihren Handlungsrahmen erweitert, in dem sie als Teil der Gemeinde an den religiösen Angeboten der Gesamtmoschee teilhaben und als Frauen selber Angebote an diesem öffentlichen Ort schaffen konnten. Aus diesem Spektrum kommen aktive Frauen, die heute in verschiedenen Zusammenhängen religiösen Unterricht erteilen und das Angebot für Frauen stetig erweitern können und dies auch tun. Die Frauen in der Altstadt-Moschee und im Kultur- und Bildungszentrum sowie in den Repräsentativbauten in der Umgebung übernehmen den zunächst von Männern für Männer geschaffenen und entsprechend gestalteten Gebetssaal in der Moschee somit nicht automatisch. Sie beanspruchen für sich eigene Räume, und schaffen sich diese in Form eigener Frauengebetssäle und eigener multifunktionaler Frauenräume. Die früher übliche praktische Separation des Gebetssaals (z.B. Männer vorne, Frauen hinten) ist durch Platzmangel im Gebetssaal, aber auch durch die als unzulässig angesehene *Vermischung* der Geschlechter bei Ein- und Austritt zugunsten eigener *female spaces* in der Moschee aufgegeben worden und markiert aus Sicht der Frauen einen Gewinn.[46]

Die in der Gemeinschaft vollzogenen *Tarāwīḥ*-Gebete während des Ramadans, die Veranstaltungen zum Begehen der religiös wichtigen Gesegneten Nächte und der einzelpersonellen Anlässe von Gemeindemitgliedern (wie z.B. ein Totengedenken) waren auch schon in der *männlichen Vergangenheit* der Moscheen in Deutschland an Frauen mitadressiert. Der Theologe Mehmet Yilgin hat in seiner Feldforschung noch Mitte der 2000er Jahren eben jenen selektiven Moscheebesuch von Frauen beobachtet, ohne die Regulation dahinter prominent in den Blick zu nehmen: »Meistens wird die Moschee nur an besonders heiligen Tagen und Nächten

45 In einer Rundmail an die Frauen der Interkulturellen Frauengemeinschaft am 23.09.2015 heißt es: »Und für morgen wünsche ich euch allen schon mal im Voraus ein gesegnetes, wunderschönes Opferfest! In der [Altstadt-] Moschee gibt es dieses Mal leider keinen Platz für Frauen... *aber Gott sei Dank gibt es in [Hauptfeldforschungsort] nicht nur eine Moschee*. Meines Wissens nach findet das Fest-Gebet in der arabischen Moschee um 8 Uhr statt.« [*Hervorhebung* im Original].

46 Auf Nachfrage gaben sowohl die Leiterinnen der Frauenabteilung der Yunus-Emre-Moschee als auch Gemeindeangehörige an, dass sie lieber einen eigenen Frauengebetssaal hätten als einen gemeinsamen Gebetssaal. Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, mehrere Frauen aus der Gemeinde.

von Frauen besucht«[47], stellt er lediglich fest.[48] Der zum damaligen Zeitpunkt innerhalb der DITIB als Religionsbeauftragter tätige Yilgin analysiert diese Beobachtung als ein Bedürfnis von Frauen, das von islamischen Trägerorganisationen stärker berücksichtigt werden müsste, geht indes nicht weiter darauf ein. Es lohnt sich aber ein vertiefter Blick darauf, wie dieses Bedürfnis ausgelebt wurde. Anhand meiner Feldbeobachtungen und der Rekonstruktion der Bedingungen des islamischen Feldes ist feststellbar, dass die Schaffung von Frauenbereichen nicht als punktuell zu betrachten ist und auch nicht als ungelöst: Für die Berliner Moscheelandschaft stellt Spielhaus im Jahre 1998 schon fest, dass die Hälfte der türkischen Moscheen über einen Frauenraum verfüge, bei den arabischen Moscheen seien es etwas weniger. Der Schaffung von eigenen Frauenbereichen geht in den 1980er Jahren die Raumtrennung des Gebetssaals voraus, wie sie auch heute noch in Moscheen mit geringen finanziellen Mitteln durchaus üblich ist. Die Existenz eines separaten Frauenbereichs kann daher nicht als alleiniger Indikator für die Integration von Frauen in Moscheen herangezogen werden. Separate An- und Umbauten, die als Frauenräume und Frauengebetssäle eingerichtet werden oder auch das häufige Wechseln von Frauenräumen innerhalb des als Moschee genutzten Gebäudes, wie in der ältesten Moschee am Hauptfeldforschungsort – verdeutlichen, dass die Suche nach Möglichkeiten der Frauenpartizipation in Moscheen komplex ist/war und von ökonomischen Mitteln abhängig ist/war.

Darüber hinaus hängt die Partizipation von Frauen von strukturellen Bedingungen in der Organisation religiöser Arbeit und von ihrer Förderung auf der Ebene lokaler Vorstände und Verbandsebenen und nicht zuletzt vom Willen und Aktivismus der Frauen vor Ort ab. Obwohl die Angelegenheiten der Moscheen weitgehend männergeführt wurden – und dies auch heute noch oft so ist – sind die ersten offiziellen Frauenabteilungen in die 1980er Jahre zu datieren. Parallel zu den Moscheevorständen wurden Frauenabteilungen etabliert, die Frauenzusammenkünfte und religiöse Angebote für Frauen organisierten, Angelegenheiten von Frauen vor den Vorstand brachten, bei Moscheefesten die gastronomische Seite koordinierten und somit dem Moscheeverein einen finanziellen Gewinn durch verkauftes Essen einbrachten. Je mehr Frauen eine kontinuierlich arbeitende Frauenabteilung erschaffen konnten, umso mehr forderten diese eigene Räume und Unterricht für sich und dementsprechend religiöse Expertinnen ein. Teilweise boten sich Frauen selbst an, um den Frauen und Mädchen Unterricht anbieten zu können.[49]

47 Yilgin 2007: 97.

48 Die von Hart beforschten Frauen im ländlichen Gebiet in der Westtürkei geben ebenfalls an, dass sie im Ramadan und zu den Gesegneten Nächten die Moscheen aufsuchen. Vgl. Hart 2013: 114.

49 Feldnotiz, Stadtteilfest, 14.06.2015, Altstadt-Moschee, Gespräche mit der Frauenvorsitzenden und Frauen mit Funktionen im IGMG-Regionalbund. Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch mit älteren Frauen und Männer.

Heute sind sowohl geschlechtergetrennte als auch -gemeinsame Feiern, Vorträge, Predigten und Aktivitäten in Moscheen zu beobachten: Der Unterricht für Kinder und Gruppentreffen wie die Sitzungen der DITIB-Moschee-Jugendabteilungen oder Vorstandssitzungen weisen beide Geschlechter in einem Raum ohne dezidierte Raumtrennung auf. Es gibt markiert geschlechtergetrennte Veranstaltungen, die von Männern an Männer und von Frauen an Frauen adressiert sind, wie *sohbet*s, Vorträge und Unterricht. Veranstaltungen für alle Gläubigen werden von Männern geführt wie die Feiern der Gesegneten Nächte oder Ramadan-Vorträge – allerdings immer mit räumlicher Geschlechterseparierung. Auch Vorträge und Predigten, die sich an die gesamte Gemeinde richten, werden von Männern im Hauptgebetssaal gehalten. Dabei ist zu beobachten, dass diese Separierungen von Frauen unterlaufen werden sowie ein Wandel auch in den gemeinschaftlichen Gebeten zum Freitag, zu Totengebeten und zu den Festtagen zu beobachten ist – wie in den nächsten Kapiteln analysiert wird. Insbesondere bei deutschsprachigen Vorträgen gab es unter den Besucher*innen sowohl vor als auch während der Veranstaltung Unklarheiten über die Sitzordnung.

Die heutige Situation wirft eigentlich die Frage nach den strukturellen Bedingungen und diskursiven Hintergründen des weiblichen Moscheebesuchs auf. Dennoch analysiert kaum eine Studie über islamische Organisationen in Deutschland dezidiert diese Entwicklung, die doch darauf hinweist, dass es schon früh Frauen-Empowerment innerhalb der muslimischen Gemeinschaften gegeben haben muss – also etwa zeitgleich mit der Entwicklung von Frauenmoscheebewegungen in urbanen Nachbarschaften in muslimischen Mehrheitsgesellschaften, die im Zusammenhang mit islamischem Aktivismus und *Islamic Revivalism* stehen:

Der weibliche Moscheebesuch erfährt als Akt der religiösen Partizipation von Frauen in der Öffentlichkeit Aktualität, indem dieser mit der essentiellen Forderung nach religiöser Bildung für und von Frauen vermengt wird. Die sowohl von informellen, häufig auch inoffiziellen Akteur*innen als auch von staatlicher Seite eingerichteten und erst seit dem 20. Jahrhundert belegten Korankurse in Moscheen für Mädchen und für Frauen sowie die offizielle Öffnung von Medresen für Frauen,[50] scheint dabei für die Vermittlung systematischen Wissens in Moscheen für Frauen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften den Ausgangspunkt darzustellen. Der islamische *Revivalism* mit seinem Fokus auf frühislamische Entwicklungen ebnete dann den Weg für den Moscheebesuch der Frauen, indem frühe Belege des Moscheebesuchs als authentische Aussagen des wahren Islams gewertet werden. So ist die weibliche Inanspruchnahme von Moscheen im Zusammenhang eines *echten Revivals* zu betrachten, in der Innovationen als vergessene Traditionen konstruiert werden und nicht als *bidʿa* (›unerlaubte Neuerung‹). Dezidiert weibliche

50 Siehe Abschnitt I, Kap. 2.

Moscheebewegungen wie sie seit den 1970er Jahren in Ägypten und weltweit beobachtet werden können, können daher in ein globales *Islamic Revival* eingeschrieben werden.[51] Dabei ist der Aspekt, dass sich Frauen in Moscheen gegenseitig religiös unterrichten, in einem größeren Kontext zu betrachten, nämlich im Kontext der Ausbildung eines religiösen Ethos bzw. einer religiösen Sensibilität, die in Nachbarschaften, durch Wohlfahrtspflege, Kleiderordnungen und Konsum islamischer Medien gepflegt und durch Techniken der ethischen Selbstkultivierung verinnerlicht werden.[52] Frauen-Empowerment in Moscheen ist so in den lange Jahre als islamistisch bezeichneten Bewegungen wie der *Milli Görüş*, *Hizmet*, dem VIKZ und der DMG (früher IGD) vorangetrieben worden und nicht in den Gemeinden der sich als dezidiert säkular (bzw. *laizistisch*) verstehenden DITIB, ADTÜDF oder ATIB, was sich in den lokalen Moscheen ebenfalls niedergeschlagen hat.

Die in den Verbänden VIKZ und IGMG normativierte und gepflegte mehr oder minder strikte Geschlechtertrennung bedeutete die Kreierung von *female spaces* in der religiösen Bildung von Frauen. Allerdings ist diese Entwicklung in unterschiedlicher Form vonstattengegangen. Schon zu den Anfängen des VIKZ war es innerhalb des Netzwerkes nicht ungewöhnlich, Frauen die Möglichkeit der religiösen Betätigung zu bieten und diese innerhalb der Moscheen auch zu gewährleisten – und zwar in der Form, dass diese von Männern vollkommen separiert war. Die Schaffung von Räumen für Frauen innerhalb und außerhalb von Moscheen hat hier die Entwicklung einer Moscheearbeit von Frauen für Frauen begünstigt und hat Anfang der 1990er Jahre auch eine Hoca-Ausbildung für Frauen in Deutschland etabliert.[53] Jonker bindet die vermehrte Präsenz von Frauen in den Moscheen innerhalb des VIKZ einerseits an eine »Tradition der Mystik, in der dem Verhältnis zwischen den Geschlechtern eine andere Bedeutung zukommt« – implizit einer geschlechtergerechteren –, andererseits an ein »Vakuum, in dem sich der westeuropäische Islam befindet«.[54] Insbesondere hätten sich Frauen als »pragmatische und tüchtige Brückenbauerinnen«[55] zur Mehrheitsgesellschaft erwiesen, was ihren Stand verbessert hätte. Tatsächlich halte ich die »Tradition der Mystik« nicht für ausschlaggebend, vielmehr binde ich die Präsenz von Frauen innerhalb des VIKZ an die Entwicklung in der religiösen Bildung im Nachgang zu den frührepublikanischen Umwälzungen in der Türkei. Um die basale religiöse Unterweisung aufrecht zu erhalten, hatte der Gründer der Bewegung, Tunahan, religiöse Bildung auf informellen Wegen ermöglicht und mangels Schülern auch Schülerinnen unterrichtet.[56] Die Aktualisierung der göttlichen Forderung, sich Wissen anzueignen und

51 Siehe zu Ägypten: Mahmood 2005.
52 Vgl. Mahmood 2005: 2-3.
53 Vgl. Jonker 2003b: 231.
54 Jonker 2003b: 225.
55 Jonker 2003b: 225.
56 Vgl. Jonker 2002a: 69-70.

Kindern ungeachtet ihres Geschlechts die Grundlagen ihres Glaubens zu vermitteln, mündet – bedingt durch den spezifischen gesellschaftlichen Kontext in der frühen türkischen Republik – somit in eine religiöse Lehrvermittlung für Männer und Frauen, Jungen und Mädchen gleichermaßen.

Sowohl Jonker als auch Amir-Moazami/Jouili verweisen bei der Entwicklung von weiblicher Präsenz in Moscheen auf einen religionsinhärenten Aspekt: Jonker sieht im Erwerb religiösen Wissens das Streben danach, »einer göttlichen Intention nachzuspüren« und »Erfahrungen der Transzendenz« zu machen.[57] Amir-Moazami/Jouili verbinden Wissenserwerb und -vermittlung mit dem Anspruch, islamisch korrekt, also fromm, zu leben:

> »If knowledge acquisition is a tool with which to become pious, the main goal consists in effecting a reform of the self. Therefore, these pious dispositions that are to be cultivated are not only ends in themselves, but are necessary to enable the individual subject to change her conduct and act properly as a Muslim, according to orthodox norms of Islamic piety.«[58]

Daher werde dem Erwerb von religiösem Wissen eine Bedeutung als »a religious duty«[59] beigemessen. Die Frage nach den Lehrerinnen in den Moscheen greifen Amir-Moazami/Jouili mit dem Verweis auf kulturelles Kapital auf:

> »The very fact that these women have increased their cultural capital, including religious know-how, not only allows them to fulfil their self-declared role as knowledgeable educators of the next generation and of the wider community, but also enables them to put forward suggestions for interpretations of the texts in favor of a more participatory notion of gender relations, even though they mostly attempt to back these up with authorized discourses.«[60]

Erst so ist auch zu erklären, warum aus den Schülerinnenkreisen überhaupt Lehrerinnen hervorgingen. Wenn es nur um die Erziehung der Mädchen gegangen wäre, hätte dies auch der männliche Hoca in der Moschee machen und man hätte es dabei belassen können – wie es laut Forschungsstand jahrhundertelang üblich war. Doch der Anspruch der religiös gebildeten Frauen auch zu lehren, schreibt sich in die Entwicklung des kulturellen Kapitals ein. Das Verständnis von aktiver Bildung, also sich nicht mit Genügsamkeit selbst zu begrenzen, gewinnt an symbolischem Wert. In einigen Landesteilen haben Trägerorganisationen diese lokalen Entwicklungen positiv aufgenommen und gefördert, im Laufe der Zeit auch feste Strukturen geschaffen und in der Gemeindearbeit verbreitet. Jonker stellt zwar fest, dass

57 Jonker 2003b: 224-225.
58 Amir-Moazami/Jouili 2006: 635
59 Amir-Moazami/Jouili 2006: 628.
60 Amir-Moazami/Jouili 2006: 628.

»die islamischen Gemeinden und Vereine Anfang der 90er Jahre nicht darauf vorbereitet [waren], als einige Frauen ihre marginalisierte Position hinterfragten: Der *status quo*, den sie seitdem anzufechten versuchen, zielt auf die Fundamente der Machtasymmetrie«.[61] Doch trotz dieser anfänglichen Schwierigkeiten, die JONKER leider nicht ausführt, haben verschiedene islamische Verbände in unterschiedlicher Geschwindigkeit und Intensität, Lehr-, Bet- und Lernräume für Frauen (und von Frauen) integriert, erst geschaffen und/oder ausgebaut und – wiederum in unterschiedlicher Form – Partizipation von Frauen gefördert. In Deutschland sind VIKZ-Moscheen die ersten Moscheen, welche die religiöse Expertise von Mädchen und Frauen förderten. Heute verfügt fast jede VIKZ-Gemeinde über einen oder mehrere weibliche Hocas (türk. *bayan hoca*), so auch am Hauptfeldforschungsort, wo in den Jahren 2013-2016 drei weibliche Hocas gleichzeitig tätig waren.

In den Vorläuferorganisationen der IGMG, die in die religiös-politische Bewegung der *Milli Görüş* bzw. die der laizistischen Religionspolitik oppositionelle ›*islamische Bewegung*‹ (türk. *islamcı hareket* oder *islami hareket*) in der Türkei eingebettet sind, wird schon seit den 1980er Jahren der Part der Frauen innerhalb der Gesellschaft prominenter in den Fokus gerückt. Wie auch in anderen – zunächst – männergeführten populären Bewegungen des islamischen Aktivismus werden Frauen als integrale Teile der muslimischen Gemeinschaft betrachtet und in die Bewegungen integriert.[62] Die IGMG hat daher gegen Ende der 1980er Jahre das Bedürfnis der Frauen, im öffentlichen Raum als religiöse Subjekte aufzutreten, religiöses Wissen zu erwerben und weiterzugeben sowie als Teil der Gemeinde Arbeit zu leisten, aufgenommen und in den 1990er Jahren weitgehend in ihrem islamischen Aktivismus umgesetzt. Hier spielt die Verbindung zur Wohlfahrtspartei (RP) in der Türkei eine große Rolle, da von der Parteiführung selbst Frauen als bedeutsamer Teil der Bewegung angesprochen wurden und sie beispielsweise die Forderungen nach universitärer Bildung von kopftuchtragenden Frauen prominent auf ihre Agenda gesetzt hat.[63] Die Leidenschaft, mit der Frauen in den IGMG-Moscheen Wahlspenden eingesammelt und die Narrative der Bewegung weitergetragen haben, verstärkte parallel den Einsatz für religiöse Bildung von Frauen, die Einrichtung von Frauenräumen und die Etablierung von Frauenabteilungen im Verband selbst. Mit der Einrichtung lokaler, regionaler und bundesweiter hierarchisch strukturierter Frauenabteilungen haben Frauen sich auch im offiziellen Verwaltungsapparat der IGMG ihren Platz erkämpft. Die parallele Verwaltungsstruktur weist Mitbestimmungsrechte und Rechenschaftspflicht

61 JONKER 2003b: 225 [*Hervorhebung* im Original].

62 Vgl. z.B. für die ägyptischen Muslimbrüder: HALVERSON/WAY 2011: 514-515. In der islamischen Bewegung in der Türkei spielten die ins Türkische übersetzten Werke von Zaynab al-Ġazālī und anderen religiösen Aktivist*innen aus Ägypten ebenfalls eine gewisse Rolle.

63 Feldnotiz, Stadtteilfest, 14.06.2015, Altstadt-Moschee, Gespräche mit der Frauenvorsitzenden und Frauen mit Funktionen im IGMG-Regionalbund.

für die Frauenabteilungen aus. Von den Verwaltungsstrukturen, die von Männern getragen werden, sind sie organisatorisch separiert und weisen daher einen unabhängigen Charakter auf. Zugleich sind sie in die Gesamtverwaltung des Verbandes eingebunden. Auch beim VIKZ entstanden schon früh gezielt parallel zur männlichen Verbandsarbeit Frauenabteilungen, die fast vollständig unabhängig von der männlich geführten Vereins- und Verbandsarbeit sind. Diese Verwaltungen laufen auch heute nicht zusammen. Damit waren erhebliche Probleme in der Kommunikation zwischen den Abteilungen verbunden, wie Jonker Anfang der 2000er Jahre feststellt.[64] Die Kommunikation zwischen den Geschlechtern lief innerhalb von VIKZ-Moscheegemeinden vielfach über familiäre Verbindungen, d.h. in der von Jonker untersuchten Moschee sind es die jeweiligen Familienmitglieder, die zwischen den Männer- und Frauenabteilungen den Kommunikationsfluss aufrechterhalten. Eine direkte Kommunikation zwischen den Geschlechtern, z.B. hierarchisch vom Vereinsvorsitzenden zur Vorsitzenden der Frauengruppe war nicht möglich und musste daher auch scheitern, wenn innerhalb der Familien Informationen nicht weitergegeben wurden. Dies deutet auf ein generelles Problem im Moschee-Management hin, welches unabhängig von der Verbandszugehörigkeit auch in Moscheen anderer Verbände durchaus vorkommt.[65] Auch in den lokalen Moscheen können selbst langjährige Moscheevorsitzende kaum Auskunft über die Angebote und Aktivitäten der Frauenabteilung und der weiblichen Hocas geben, teils aus Unkenntnis und teils, damit es nicht als Einmischung in die Angelegenheiten der Frauen missinterpretiert werden kann.[66] Dort, wo die Größe der Gemeinde überschaubar ist, wie in der Yunus-Emre-Moschee, stellt sich dieses Problem nicht. In der Altstadt-Moschee dagegen wurde der Kommunikationsfluss zwischen der offiziellen Frauenabteilung und dem Moscheevorstand organisatorisch durch regelmäßigen Austausch und Treffen geregelt. Im Laufe der Feldforschung wurde auch zwischen Moscheevorstand und einer informellen Frauengruppe der regelmäßige Austausch vereinbart.

Während sowohl die IGMG als auch der VIKZ schon früh die Integration von Frauen in die Moscheen als Trägerinnen und Adressatinnen der religiösen und auch politischen Arbeit sowie des religiösen Wissens förderten und die Schaffung von separaten Frauenräumen in lokalen Moscheen unterstützten, taten sich DITIB-Moscheen wie auch Moscheen der ADTÜDF und der ATIB schwer mit der Berücksichtigung von Frauen. Sie ahmten die Strukturveränderungen in der IGMG und VIKZ zeitlich verzögert nach. Dies wird insbesondere bei der Betrachtung der Moscheebauten der DITIB deutlich: Während Frauengebets- und Treffräume in schon

64 Vgl. Jonker 2002b.

65 Beilschmidt beobachtet das auch in DITIB-Gemeinden. Vgl. Beilschmidt 2015: 137.

66 Feldnotiz, Kirmes, 01.11.2014, Kultur- und Bildungszentrum, Ferit.

frühen Neubauten von IGMG- oder VIKZ-Moscheegemeinden einen fast gleichwertigen Platz wie den Männern vorbehaltene Gebetssäle aufweisen, verfügten erste Moscheebauten der DITIB wie in Pforzheim (1991) oder Reutlingen (1996) zunächst über keine eigenen Frauenbereiche und integrierten Frauen auch nicht vollwertig in die Gebetssäle.[67] Vorhandene Treffräume für Frauen erwiesen sich – gemessen an der Größe der Moschee – als zu klein. Erst allmählich folgten Moscheebauten mit Emporen über dem Gebetssaal, was sich heute zum architektonischen Standard entwickelt hat. Die Schwierigkeiten liegen im Falle der DITIB auf der ideologischen Ebene, die Auswirkungen auf den Aktivismus innerhalb der Moscheegemeinden hatte: In Moscheen des VIKZ und der IGMG konnten gleichermaßen Frauen und Männer über den identitätspolitisch geprägten Aktivismus angesprochen werden und ein *common bound* aufbauen. Währenddessen konnte DITIB mit ihrem laizistischen und religiös apolitischen sowie die gesamte türkische Nation umfassenden Anspruch kein ähnliches *community-building* installieren, so dass auf lokaler Ebene das Zusammenkommen der Frauen über die *Tarāwīḥ*-Gebete und Gesegneten Nächte sowie ihr Engagement in der Moschee über Kirmes und Essensangebote bei Moscheefesten hinaus keine Legitimität erfuhren. Kleineren Verbänden wie der ADTÜDF und der ATIB hingegen fehlten sowohl ideelle Leidenschaften für religiöse Bildung und islamischen Aktivismus als auch ökonomische und personelle Ressourcen. Die strukturelle Verankerung von Frauen in den Betrieb der Moscheen rückt erst durch den Ausbau der Infrastruktur innerhalb der DITIB seit Mitte der 2000er Jahre und die Integration von Akteur*innen und damit Narrativen aus dem Spektrum des islamischen Aktivismus in die türkische Religionsbehörde *Diyanet* in den Fokus.[68] Hier treffen sich diskursive Anforderungen an das islamische Feld in Deutschland nach Sichtbarkeit der muslimischen Frauen in Moscheen und in den Verbandsstrukturen mit den aktivistischen Entwicklungen innerhalb der türkischen Religionsbehörde *Diyanet*, die – wie in Abschnitt II dargelegt – den Ausbau der Frauen-Expertise im letzten Jahrzehnt erheblich vorangetrieben hatte.

2. Der gegenderte Gebetssaal: Die Aushandlung von Normen durch Praktiken und Diskussionen

Öffnen der Gardine – Weibliche *Eroberung* des Gebetssaals?

Feldnotiz »Öffnen der Gardine in der Yunus-Emre-Moschee«[69]

---

67 Interview, Moscheevorsitzender der DITIB-Moschee in Reutlingen, April 2006.

68 Siehe auch Abschnitt II, Kap. 2.

69 Feldnotiz, *Mawlīd an-Nabī/Mevlid Kandili*, 12.01.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Die Veranstaltung zum Geburtstag des Propheten (arab. *Mawlīd an-Nabī*, türk. *Mevlid Kandili*) des Jahres 2014 in der Yunus-Emre-Moschee war sehr gut besucht. Der gesamte Gebetssaal war komplett belegt. Frauen und Männer versammelten sich im Gebetssaal: Frauen hinter der vorgezogenen Gardine, die Männer verteilten sich im restlichen Raum. Nach dem Nachtgebet trugen vor dem *miḥrāb* zwei Jungen und ein (oder mehrere)[70] junge Männer Gedichte und religiöse Hymnen (türk. *ilahi*) auf Türkisch über das Leben des Propheten vor, z.T. mit elektronischer instrumentaler Begleitung. Auch wurden mithilfe von Laptops und Lautsprechern solche Hymnen auf Türkisch vorgespielt. Der Religionsbeauftragte Mahmut hat lange Passagen aus dem Koran rezitiert, eine kurze Predigt gehalten und Fürbitten vorgetragen. Die Feier kam komplett ohne die Rezitation des *Mevlid*-Liedes[71] aus. Abgeschlossen wurde sie mit einem gemeinsamen Essen in den Moscheeräumlichkeiten.

Während des Gebets im Gebetssaal waren die Frauen in ihrem Quadranten sehr eng aufeinander gesessen, von zwei Seiten mit Gardinen getrennt von den Männern. Auch bei den Männern war es eng, aber immer noch mehr Platz zwischen den einzelnen Personen. Die Kinder sprangen zwischen den Gardinen hin und her und erlaubten dadurch auch Blicke zwischen den jeweiligen Geschlechterräumen. Auch wenn neue Leute eintraten, kam es zu Gardinenbewegungen. Insbesondere wenn die Frauen schon an der Gardine anfingen, Bekannte zu begrüßen, führten diese Gardinenbewegungen zu Ermahnungen von den immer gleichen zwei bis drei Frauen, die Gardinen bitte schön richtig zuzuziehen. Doch als die Jungen mit ihrem Gedichtvortrag anfingen, begannen die dazugehörigen Mütter, zwischen den Gardinen hervor zu schauen und Platz für Kameraaufnahmen zu schaffen. Dies führte im Frauenbereich zu kurzen Disputen zwischen Frauen, die die Gardine zugezogen haben wollten, und Frauen, die sie öffneten. Im Männerbereich wurde man gewahr, dass im für sie nicht einsehbaren Frauenbereich Diskussionen aufgeflammt waren. Währenddessen öffneten die vorne sitzenden Frauen die Gardine vorne zum *miḥrāb* hin immer weiter: Auch nicht beteiligte, aber vorne sitzende Frauen bewegten sich peu á peu in den männlichen Raum hinein. Nach einer Weile war die nach vorne abtrennende Gardine weggezogen, die Frauen hatten einen ungestörten Blick auf die Kanzel, den aufgebauten und geschmückten Tisch, auf den Imam und insbesondere auf ihre Gedichte vortragenden Kinder, die zu fotografieren die Bewegung unter den Frauen erst ausgelöst hatte. Diejenigen Frauen, die nicht gesehen werden wollten und auch nicht nach vorne sehen wollten, zogen sich im Raum weiter zurück, gingen in nicht einsehbare Ecken oder machten sich hinter Stühlen klein. Dabei baten sie die sichtbaren Frauen, die Gardinen nicht (weiter) zu öffnen. Die Männer, die vor der Gardine saßen, rutschten nach rechts,

70 Ich saß hinter dem Raumtrenner und konnte daher nicht genau sehen, wer oder wie viele vorgetragen haben, sondern nur hören.

71 Siehe Abschnitt I, Kap. 2.

so dass der Gebetssaal männlich rechts und weiblich links aufgeteilt war. Der Leiter der Feier, Mahmut, ließ sich von diesen Bewegungen nicht stören und fuhr mit dem Programm fort.

Das eigenmächtige Handeln derjenigen Frauen, die auf dieser Feier ohne Rücksprache mit den anderen anwesenden Frauen die Gardine wegzogen, stellte den Höhepunkt der Auseinandersetzungen um den Raumtrenner dar, die schon zuvor auf anderen Feiern aufgeflammt waren. Diese hatte auf Seiten der Frauen – die Männer mischten sich in diese Frage kaum ein – sowohl Fürsprecherinnen als auch Gegnerinnen hervorgerufen. Dies ist kein Einzelfall, auch in anderen Weltgegenden wird rege über die räumliche Geschlechtertrennung in der Moschee gestritten: Schon die zweite Folge der kanadischen TV-Serie »Little mosque on the prairie« (2007-2012)[72] ist diesem Thema gewidmet: Auf Seiten beider Geschlechter gibt es Befürworter und Gegner. Dabei stehen jeweils ein männlicher und ein weiblicher Protagonist für eine *konservative* Haltung der Trennung und wiederum ein Mann und eine Frau für eine *progressive* Haltung der Aufhebung. In der TV-Serie ist es der junge Imam, der liberalere Positionen als Teile seiner Gemeinde vertritt. Auch am Hauptfeldforschungsort hat die Aufhebung der Trennung im Imam der Yunus-Emre-Moschee einen Fürsprecher. Schon zu Beginn seines Dienstes Anfang 2012 kamen massive Konflikte zwischen Mahmut und Teilen der weiblichen Gemeinde über die von der Moscheeführung installierte Gardine auf. Der Imam wollte »nicht hinter eine Gardine sprechen«.[73] Auf den Einwand des Imams sollen einige Frauen aus der Gemeinde darauf insistiert haben, dass sie eine Gardine möchten. Für Mahmut stellte außerdem die Ausrichtung der Feier zum Geburtstag des Propheten mit langer Koranrezitation sowie *tafsīr* und ohne die übliche Rezitation des *Mevlid*-Liedes ein viel bedeutsameres Problem dar, »da es vor dem Mevlid-Lied den Koran gab«.[74] Er wollte stattdessen lange Passagen aus dem Koran rezitieren. Einige Gründungsmitglieder hatten aber kein Verständnis dafür, dass die Tradition der *Mevlid*-Rezitation falsch sein soll und haben sich dagegen gewehrt. In dem Konflikt über die Gestaltung dieser Feier hatte sich der Imam mit der Abschaffung des *Mevlid*-Liedes durchgesetzt, aber in der Frage der Gardine haben diejenigen Frauen,

72 Die Serie im Sitcom-Stil wurde von Zarqa Nawaz, kanadische Filmemacherin und Journalistin, entwickelt, von WestWindPictures produziert und erhielt einige Preise und Nominierungen. Es wurden sechs Staffeln gesendet. Nawaz hat auch einen Dokumentarfilm zu Frauen in der Moschee gemacht: »Me and the Mosque« (2005).

73 Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee: »Hoca perde arkasına konuşmak istemiyor.«

74 Interview, Necmi, 28.05.2013, Yunus-Emre-Moschee: »Mevlid'den önce Kur'an vardı diyor. Mevlid kandilinde Kur'an okunmasını istiyor. Mevlid sonradan gelmiş bir şey diyor.« Siehe zum *Mevlid*-Lied Abschnitt I, Kap. 2.

die »das schon immer so praktiziert haben« die Oberhand beibehalten.[75] In diesem Kampf um die räumliche Geschlechtertrennung hat dann die in den Jahren zuvor unterlegene Partei diese konkrete Frage während der Feier 2014 selbstermächtigend und pragmatisch gelöst: Zwei Argumente wurden in diesem Prozess betont: Zum einen ging es darum, die eigenen Kinder, die im Programm der Feier einen Part hatten, zu sehen, zu fotografieren und aufzunehmen. Das andere Argument betraf den ausgewiesenen Frauenbereich: »Bei den Frauen war es zu eng und zu stickig.«[76]

Ein solches Vorrücken der Frauen in den männlich besetzen Gebetssaal ist in den gebäudetechnisch geschlechtergetrennten Moscheen gar nicht möglich. Es braucht die Einladung einer Person, der Autorität zugesprochen wird – wie eines Imams – damit die Frauen ihren Bereich verlassen und an der angebotenen Veranstaltung gemeinsam im Gebetssaal ohne Raumtrenner teilnehmen – wie während des in der Abschnittseinleitung ausgeführten »Wettbewerbs um den schönsten Gebetsruf und *ḫuṭba*-Vortrag« in der Mimar-Sinan-Moschee. Doch auch der Auszug aus dem Frauenquadranten und die Besetzung des linken Gebetssaals in der Yunus-Emre-Moschee wären vermutlich ohne die schon länger bekannte Zustimmung des Imams nicht möglich gewesen. Ob der Wunsch einiger Frauen nach gegenseitiger Sichtbarkeit Auslöser für die Haltung des Imams war oder erst die Haltung des Imams in dieser Richtung eine Diskussion in Gang gesetzt hat, konnte ich nicht rekonstruieren. Die Rekonstruktion dessen ist auch nicht wichtig; bedeutsam bleibt, dass eine Reihe von Frauen gegen andere Frauen agiert und den ihnen zugewiesenen Raum übergangen hat. Der religiöse Experte ist hier Förderer neuer Praktiken, ohne dass sie von ihm direkt vor der Veranstaltung expliziert worden sind. Semra als religiöse Expertin, die im Frauenbereich ohne exponierte Stellung bei den Frauen saß, hat die Veränderungen im Frauenbereich unkommentiert begleitet und den Frauen, die Sichtschutz suchten, Hilfestellung geboten. Dabei hat sie es allerdings vermieden, während der Feier für die einen oder anderen Frauen Stellung zu beziehen.

Anders als in »Little mosque on the prairie« haben die *revoltierenden* Frauen hier keine Aussöhnung der verschiedenen Haltungen zu diesen Fragen angestrebt oder Argumente vorgebracht, die sich auf Korantext und/oder Tradition beziehen. Die funktionalen Argumente und die pragmatische Lösung führten daher nicht zu einer grundsätzlichen Entscheidung, da die dezidiert religiösen Fragen der jeweiligen Parteien nach der jeweiligen Gültigkeit der Praxis nicht geklärt wurden. Statt-

---

75 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee. Der Imam *erlaubt* es, das *Mevlid*-Lied zu anderen Gelegenheiten in der Moschee vortragen zu lassen, aber eben nicht an den Gesegneten Nächten.

76 Feldnotiz, *Mawlīd an-Nabī/Mevlid Kandili*, 12.01.2014, Yunus-Emre-Moschee. Einige Aussagen von den *revoltierenden* Frauen während des informellen Teils nach der *Mevlid*-Feier.

dessen wurden sozial akzeptierte Haltungen wie »Frauen wollen gerne ihre Kinder auf der Feier sehen« oder »Frauen leisten viel für die Moscheen, damit sind sie Teil der Gemeinde, der nicht weggesperrt werden kann« betont. Sowohl die positive als auch die negative Seite der Geschlechterdurchmischung an anderen Orten wurde in den anschließenden Diskussionen angeführt. Ebenso wurde für und gegen die sexuelle Ablenkung bei durchmischten Gemeinden argumentiert. Doch weder wurden formal-religiöse Fragen der Geschlechterverhältnisse angesprochen noch wurden bestimmte Praktiken koranisch oder nach der *Sunna* legitimiert. Diese fehlen auch auf Seiten der Befürworterinnen der Trennung: Hafize und Ayşe, zwei der vehementesten Verfechterinnen der Raumtrennung, konnten es gar nicht fassen, dass der ganze Raum offen und unbegrenzt sein sollte. Dass sie persönlich während der religiösen Feier für die ganze Gemeinde sichtbar sein und selber mehr sehen sollten, stand gar nicht im Vordergrund. Aus ihrem Handeln während der Feier und ihren Kommentaren schließe ich eher, dass die fehlende Begrenzung des Raumes während einer religiösen Feier sie körperlich stresste. Hafize machte mir gegenüber deutlich, dass sie nicht für ein Abschirmen und Heraushalten der Frauen aus der Moschee sei. Sie habe diese Moschee mitbegründet, seit 40 Jahren sammle sie die Kinder der Nachbarschaft ein, um sie in die Moscheen in den Moscheeunterricht zu fahren.[77] Ihr sind die argumentativen Stränge der Geschlechtertrennung durchaus bewusst, als sie damit kokettiert, dass die Frauen gerne mit den Männern den Platz tauschen könnten – unter Beibehaltung der Raumtrennung. Ihr geht es also um das Erleben der religiösen Feier unter Frauen. Aus ihren biographischen Erzählungen wurde deutlich, dass sie Religion geschlechtsspezifisch erfahren hat und religiöse Feiern für sie daher vor allem weiblich konnotiert sind. Diese Vorstellung kollidiert aber mit einem anderen religiösen Habitus, wonach Religion eben nicht geschlechtsspezifisch geordnet wird und Geschlechtertrennung angesichts der vermischten Geschlechter in der Welt außerhalb der Moscheen an Berechtigung verliert. In Bezug auf die Geschlechtertrennung in der Moschee dominieren bei diesen Akteurinnen somit soziale Argumente sowie das Bild einer weiblich konnotierte Religiosität. Dass Mahmut Verfechter der Aufhebung der räumlichen Trennung ist, kann vor diesem Hintergrund als Beispiel für eine männliche Intervention in Angelegenheiten der Frauenreligiosität gewertet werden. Für Hafize und Ayşe stellte es sich so dar, dass er den Frauen ihren religiösen Bereich nehmen und sie für die Männer sichtbar machen wolle. Daher maßen sie dessen Expertentum und sein darauf beruhendes religiöses Kapital in diesem Kampf auch keinen symbolischen Wert bei. Die *revoltierenden* Frauen dagegen sahen in ihm einen Fürsprecher: Dass im Gebetssaal Teile der Gemeinde die »intime Sphäre« (»*mahremiyet*«)[78] bewahrt sehen wollen, die außerhalb der Moschee sowieso nicht und auch

77 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015.
78 Türk. »*mahremiyet*« steht für »intime Sphäre«, »Privatheit«.

schon innerhalb der Moschee nur wenig aufrechterhalten wird, wird vom Imam als ganz und gar unislamisch und unlogisch gewertet:

> »Während ich mein Gesicht abgewandt habe [während ich das Gebet leite], ist die Gardine zugezogen, aber wenn ich mich der Gemeinde zuwende [während der Feier; inklusive Predigt] wird die Gardine geöffnet. Was macht man denn hier? Müsste es nicht andersherum sein, wenn schon eine *mahremiyet* eingefordert wird?«[79]

Die Mimik von Mahmut beim Rekapitulieren dieser Geschehnisse zeugte von einer ambivalenten Haltung. Obwohl das Gespräch, in dem diese Geschehnisse angesprochen wurden, um das Thema »die wahre Religion nach dem Koran« kreisten, vermied er es, koranische Aussagen für oder gegen die geschlechtliche Raumtrennung im Gebetssaal zu tätigen und bei diesem Punkt klar Stellung dafür oder dagegen zu beziehen. Zum einen nimmt er dies persönlich: Die Frauen wollten während des Gebets ihn – den Imam – als Mann nicht sehen. Er kritisiert diese Vorstellung, dass sich Frauen durch die Anwesenheit von Männern gestört fühlen könnten, weil er keine essentielle Trennung zwischen den Geschlechtern für notwendig hält: »Der letzte Ort, an dem Frauen und Männer getrennt voneinander sein sollten, ist die Moschee. Aber gerade hier separieren sich die Menschen anhand von Geschlechtern.«[80] Der Aspekt der Sexualität, der der Geschlechtertrennung zugrunde liege, dürfe in der Moschee keine Rolle spielen. Die Religionsbeauftragte Semra hatte zum Schutz von Frauen vor Männern die Kleiderordnung und die dadurch von Respekt geprägte Ordnung der Geschlechterverhältnisse angeführt. Das heißt, wenn Frauen und Männer sich islamisch korrekt kleiden und verhalten, entfalle die dem Geschlecht und der Sexualität der Geschlechter zugewiesene Bedeutung,[81] insbesondere an einem Ort wie der Moschee, an dem der Mensch an sich zähle.[82] Hiermit wird sowohl die islamische Kleiderordnung der Frauen in Bezug auf ihre Funktion (Erzeugen einer Asexualität und damit der Schutz der Frauen vor Männern) aktualisiert als auch die Moschee als ein Ort für alle konstruiert.[83] Mit ihrer durchdachten und normativierten Vorstellung reiben sich die beiden Religionsbeauftragten an der Raumpraxis ihrer weiblichen Gemeinde:

> »Warum kommen denn die Menschen [zu diesem Anlass] in die Moschee? Sie wollen ihre Kinder sehen [die Gedichte aufsagen, Lieder singen u.ä.]! Sie wollen die Feier miterleben. Aber was machen sie? Sie ziehen eine Gardine zwischen sich.

79 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee.

80 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee.

81 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück, 20.05.2015, Yunus-Emre-Moschee. Allerdings widersprachen einige der anwesenden Frauen dieser Position. Solche Männer würden sich auch davon nicht abhalten lassen.

82 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee.

83 Vgl. zu dieser Vorstellung auch KATZ 2014: 286.

> Und dann öffnen sie diese. Dann gibt es immer wieder Leute, die die Gardine wieder zu haben wollen. Also was soll das?«[84]

Mahmut ist ganz offensichtlich schlecht auf die Geschehnisse im Frauenquadranten zu sprechen, seine Laune sinkt erheblich bei deren Erwähnung. Vordergründig scheint er sich hier am nicht-reibungslosen Ablauf der Feier zu stören und beruft sich immer wieder darauf, dass das Erleben der Feier in der Gemeinschaft hier im Mittelpunkt stehen sollte, und nicht die Bewahrung einer *islamischen* Geschlechtertrennung: Während der Feier zur ›Nacht der Offenbarung‹ (*Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*) 2015 blieb die Gardine während der ganzen Feier zunächst geschlossen. An diesem Abend wurden im Laufe der Feier diejenigen namentlich aufgezählt und damit geehrt, die im Laufe des Ramadans den ganzen Koran rezitiert hatten (türk. *hatim*). Der Imam hatte allerdings nur die Namen der Männer, Jungen und Mädchen genannt, aber keine Frauen – möglicherweise weil diese ihre Lesung vor der Expertin Semra gemacht hatten und dies vorher Mahmut nicht mitgeteilt wurde. Als das Aufsagen der Namen abgeschlossen wurde und die Segenssprüche für diese Personen begannen, zog eine Frau die Gardine plötzlich beiseite und rief in die Feier hinein: »Hoca, Sie haben unsere *Lesung* vergessen.«[85] Es rumorte schon vorher auf Seiten der Frauen. Als offensichtlich wurde, dass die Namen nicht mehr genannt werden und sie somit die Segenssprüche der Gemeinde vermissen würden, ergriff eine resolute Frau, die eher für die Beibehaltung des Raumtrenners ist, die Initiative. Mahmut betrachtet diese Intervention als störend und – wie aus seiner Rekapitulation zwei Tage später deutlich wird – auch als selbstverursacht: Wenn man auf einen Raumtrenner besteht, muss man sich damit abfinden, dass man während der Feier vergessen wird, scheint seine Haltung zu sein. Er beschwerte sich darüber, dass die Frauen, die auf den Raumtrenner besonderen Wert legten, die gleichen Frauen seien, die sich ihm später oder zu anderen Gelegenheiten sogar ohne Kopftuch zeigen würden – auch mir war dies aufgefallen. Dies legte er den Frauen allerdings als Inkohärenz aus.

Der Imam scheint demnach die spezifische Sinngebung der jeweiligen Praktiken zu übersehen. Zugleich entgeht ihm, dass die weibliche Gemeinde prozessual dieses Thema aushandelt und dass es während jeder neuen Veranstaltung aufs Neue aufgerollt wird. Der reibungslose Ablauf einer Veranstaltung wird solange nicht möglich sein, solange die Vorstellungen von dem *Wie* der Anwesenheit der Frauen innerhalb des Gebetssaals aufeinander treffen. Aus meinen Beobachtungen und den Erzählungen der Befürworterinnen der Trennung geht hervor, dass

84 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee: »İnsanlar camiye neden gelirler? Çocuklarını görmek için. Kandili kutlamak için. Ama ne yapıyorlar? Aralarına perde çekiyorlar. Sonra açıyorlar. Kapalı tutmak isteyenler de var. Bu ne demek oluyor şimdi?«

85 Feldnotiz, *Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*, 14.07.2015, Yunus-Emre-Moschee, Frau mittleren Alters: »Bizim de hatmimiz vardı!«

ein Teil der Gemeinde bestimmte religiöse Praktiken in der Moschee wie die Raumtrennung verinnerlicht und inkorporiert hat, die andere nicht haben oder nicht mehr haben wollen. Das macht deutlich, dass ein religiöser Habitus ausschlaggebend ist, der die spirituelle Erfahrung innerhalb der Moscheeräumlichkeiten absorbiert, und denen mit vermeintlich rationalen Argumenten – wie sie Gegner*innen der Trennung, inklusive der Expert*innen vorbringen – nicht zu begegnen ist, da sie die Erfahrungen und Beweggründe der Befürworter*innen nicht erfasst. Dies gilt auch umgekehrt.

Wenn Handeln situativ und lokal abhängig ist, muss nicht nach einer konsistenten und immer gültigen Logik gefragt werden, sondern nach dem *praktischen Sinn*, der wiederum die Herstellung der Heiligkeit des Ortes Gebetssaal deutlich macht: Dieser Raum wird geheiligt durch die körperliche Praxis: Hier wird die *ṣalāt* verrichtet, hier wird Gottes Wort auf emotionaler und kognitiver Ebene gehört, verstanden und/oder verinnerlicht, hier wird eine Gemeinschaft Gottes hergestellt, hier werden Fürbitten gemacht, hier werden Lobpreisungen abgehalten – alles mehr oder weniger inbrünstig oder gleichgültig, ehrlich oder gelangweilt, kognitiv erfassbar oder unverstanden, emotional aufwühlend oder ignorant, eilig oder müßig, fröhlich oder traurig. Es ist der Ort, der als Gottes Haus inszeniert und rational aufgeladen wird als *besonderer Ort.* Die Bezeichnung als *masǧid* sowie durch stetiges konsistentes Handeln wird der Gebetssaal als solcher aufrechterhalten. Der Nachahmungseffekt durch Habitualisierung ist nirgendwo deutlicher zutage getreten als bei der Frage der Bedeckung des weiblichen Körpers, wenn dieser den Gebetssaal betritt. Während keiner einzigen Veranstaltung innerhalb des Gebetssaals haben Frauen ihn unbedeckt betreten. Lediglich eine einzige junge Frau – die Ehefrau eines Vorstandsmitglieds – hat einmal ihr Tuch nur lose um die Haare geworfen, als sie kurz den Raum betreten hat, um jemanden im Eingangsbereich des Gebetssaals eine Mitteilung zu machen. Außerhalb schlug sie ihr Tuch wieder um ihren Hals. Die Bedeckung der Frau innerhalb des Gebetssaals ist hier eine allgemein gültige Regel, auf die von Zeit zu Zeit auch verbal hingewiesen wird: Semra hatte während eines *sohbet*s auf die (weibliche) Kleiderordnung als Ausdruck der Heiligkeit einer Moschee hingewiesen:

> »Der Moscheebesuch erfordert Manieren, Anstand. Selbst wenn du dich normalerweise nicht bedeckst, du kommst hierher, in Gottes Haus [also bedecke dich!]. Orte haben auch eine Heiligkeit. Nicht jeder Ort ist gleich. Ein *masǧid*, eine Moschee […] in Istanbul, in Medina […] das sind besondere Orte und sie haben besondere Heiligkeiten.«[86]

86 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Camiye girmenin bir adabı, bir usulu var. Örtünmüyorsan bile, buraya giriyorsun, Allah'ın evine [örtün!]. Mekanların da kutsallığı vardır. Her yer aynı değil. Bir mescid, bir cami […] İstanbul, Medine, […] bunlar farklı yerler ve farklı kutsallıkları vardır.«

Diese Heiligkeit anzuerkennen, bedeutet aber, dass sie sich für Frauen körperlich ausdrücken muss. Die Zusammenkunft im Gebetssaal regelt somit die Körperkultur der Frauen in einer normativierenden Weise. Gleichzeitig ist diese Heiligkeit des Gebetssaals eben auch der Grund für das Verhalten der Frauen, die einen Raumtrenner wünschen. Diese steht in der Kontinuität einer religiösen Praxis in der Moschee, mit der die Heiligkeit des Ortes über die Verschleierungspraxis hinaus geregelt wird. So wie man sich verschleiert für die Moschee, so bleibt man auch unter sich. Erst so entfaltet sich das Erleben der Feier, weil es sich in eine Erfahrung einschreibt, die man positiv so erfahren hat.

Eigene *female spaces* werden angesichts der zahlreichen Probleme von Frauen in allen untersuchten Moscheen als Idealtypus der Frauenräume gepriesen. So gaben in den Moscheen mit Raumtrennern im Gebetssaal etwa gleich viele Frauen an, dass sie sich anstatt Raumtrenner idealerweise einen eigenen Frauenraum wünschten oder den Gebetssaal gemeinsam nutzen wollten. Als es aber um die Planung eines Moscheebaus ging, votierten auch letztere Frauen für einen eigenen großzügigen Frauenbereich. Je mehr Veranstaltungen von Frauen für Frauen angeboten werden und je mehr räumliche Möglichkeiten für Frauen vorhanden sind, umso mehr überwiegt diese Haltung, »einen eigenen Gebetssaal zu haben« (»*bizim mescidimiz*«). Die Schaffung von genderseparierten Räumen innerhalb von Moscheen verweist somit strukturell auf den als essentiell empfundenen gegenderten Charakter der Moschee, die von den Frauen als männlicher Ort für Männer und weiblicher Ort für Frauen gedacht wird. Die Teilhabe an der Moschee soll aber nicht immer gemeinsam mit Männern in dem für Männer geschaffenen Gebetssaal verwirklicht werden. Unter Frauen ist daher auch eine Diskussion im Gange, die den Begriff des *masǧid* hinterfragt, wie im nächsten Kapitel aufgezeigt werden soll.

»Der Gebetssaal ist unten. Das hier ist nur ein Raum, der für Frauen zum Beten ausgewiesen ist, kein Gebetssaal.«[87]

Feldnotiz »Das hier ist kein Gebetssaal.«[88]

Anlässlich der Nacht der Wünsche (arab. *Laylat ar-Raġāʾib*, türk. *Regaib Kandili*) besuchte ich die religiöse Feier in der Altstadt-Moschee. An den vorhergehenden Tagen waren die Männer und Frauen mit Vorbereitungen für das bevorstehende Moscheefest beschäftigt gewesen. Eine anwesende Frau, die bis zum Schluss der Essensvorbereitung geblieben war, erzählte, dass sehr viele Frauen daran mitgewirkt hatten und sie alle sehr erschöpft seien. Unter anderem deswegen und weil

87 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee, Nilüfer: »Mescid aşağıda. Burası sadece kadınların namaz kılmaları için ayrılmış bir oda. Mescid değil.«

88 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee

es sich auch um einen Werktag handelte, waren eher wenig Frauen und Männer in die Moschee zu diesem religiösen Anlass gekommen. Im Frauengebetsraum wurde das Nachtgebet vor der Feier mit Predigt und Koranrezitation von etwas mehr als einem Dutzend Frauen verrichtet.[89] Im Gegensatz zu den Praktiken im Frauenbereich der Mimar-Sinan-Moschee wurde hier peinlich darauf geachtet, dass Reihen gebildet und eng gefüllt wurden: Frauen, die hinten für sich oder abseitig ihre Gebetsteppiche auslegten, wurden im locker-pädagogisierenden Ton in die Reihen eingeladen. Dabei beriefen sich die Frauen immer legitimatorisch auf die Taten und Aussprüche des Propheten: Die Reihen dürfen keine Lücken aufweisen, damit der Teufel keinen Weg findet; das Beten in der vordersten Reihe bringt den meisten religiösen Lohn ein; das Gebet einer allein stehenden Person ist in einem gemeinschaftlichen Gebet nicht gültig. Die Ermahnungen gingen dabei von Frauen mit unterschiedlichen Positionen in der Moschee aus: Sowohl weibliche Hocas sprachen als auch Frauen aus dem Frauenvorstand und auch welche ohne Moscheefunktion oder religiöse Expertise. So entstanden zwei Gebetsreihen und damit eine körperlich platzierte Gemeinschaft von Frauen.[90] Eine der anwesenden Frauen, Nilüfer, mit der ich mich gerade rege unterhielt, folgte der Einladung nicht, sondern blieb auf ihrem Platz an der hinteren Wand sitzen. Auf meinen fragenden Blick hin, teilte sie mit, dass sie menstruierte. Mir rutschte die Anmerkung heraus, dass wir doch in der Moschee seien. Nilüfer erklärte, dass sie zwar nicht am Gebet teilnehmen, aber die Predigt und die Koranrezitation anhören könne. Bei Bedarf kümmere sie sich während der Gebetszeit um die Kinder der betenden Frauen, was sie auch sogleich tat. Schon bei früheren Feiern in derselben Moschee hatte ich beobachtet, dass einige Frauen während der Gemeinschaftsgebete hinten saßen und nicht an den Gebeten teilnahmen. In anderen Moscheen war mir die Anwesenheit von Frauen im Gebetssaal – aber ohne Teilnahme am Gebet – bisher nicht aufgefallen. Nilüfer erklärte: »Das hier ist nur ein Raum, der für Frauen zum Beten ausgewiesen ist, kein Gebetssaal.«[91]

---

89 Soweit ich das sehen konnte, waren vor Beginn des Gebetsrufes zum Nachtgebet etwa 40 bis 50 Männer anwesend.

90 Die pädagogische Regulierung der Gebetspraktiken ist in der Altstadt-Moschee durchaus üblich wie ich zu verschiedenen Gelegenheiten erlebte (z.B. zum Nachmittagsgebet nach einem *sohbet* anlässlich des *ʿĀšūrāʾ*/*Aşure*-Tages am 18.10.2015, zum Nachtgebet zum islamischen Neujahr/*Hicri Yılbaşı* am 04.11.2013, bei den gemeinschaftlichen Gebeten vor oder nach den Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft und zu den *Tarāwīḥ*-Gebeten im Ramadan 2014 und 2015). Eine religiöse Expertin der Interkulturellen Frauengemeinschaft hielt auf einem Wochentreffen dezidiert einen Vortrag speziell zu diesem Thema, weil sie oft gesehen habe, dass Muslime das gemeinschaftliche Gebet falsch beteten. Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag, »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte« 31.01.2016, Altstadt-Moschee. Dieser Vortrag wurde während des Ramadans 2017 erneut gehalten.

91 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib*/*Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee.

Nilüfers Erklärung, den Frauengebetssaal als einen Raum auszuweisen, in dem Frauen beten können, und zugleich ihn konzeptionell von einem Gebetssaal zu trennen, wirft Fragen auf: Die originäre Wortbedeutung des Gebetssaals (arab. *masğid*, türk. *mescid*) als »der Ort, an dem man sich niederwirft«, also das Gebet verrichtet, spielt für sie offensichtlich keine Rolle. Am betreffenden Abend wurde diese Auffassung auch von den anderen anwesenden Frauen – egal ob diese eher Expertinnen oder Nicht-Expertinnen sind – geteilt bzw. ihr wurde nicht widersprochen. Offensichtlich verweist diese Wahrnehmung auf eine punktuelle bzw. selektive Funktion des *masğid* und nicht auf eine stringente und universalgültige. Mit der Erklärung, »das hier ist nur ein Raum, der für Frauen zum Beten ausgewiesen ist« wird der essentielle Charakter eines *masğid*s als Ort des Gebets abgemindert und zugleich diejenigen hadithbasierten normativierten Vorstellungen des Ausschlusses von menstruierenden Frauen als hier nicht anwendbar praktiziert. So können Frauen auch an diesen Tagen, an denen sie rituell als unrein gelten, die Moschee frequentieren, die Feier miterleben und/oder den Vortrag anhören. Explizit wurde der Mehrwert ihrer Anwesenheit, nämlich die Kinderbetreuung, genannt. Sie sind so aufgrund ihrer Menstruation nicht ausgeschlossen aus dem religiösen Geschehen. Auch an anderen Orten gibt es diese Argumentation: Gegenüber Spielhaus erklärten

> »Frauen in einer Berliner Moschee […] das wie folgt: Es habe den Vorteil, dass Frauen diesen Raum auch während ihrer Menstruation oder nach der Entbindung betreten könnten. In dieser Zeit, in der sie nicht im Zustand der rituellen Reinheit seien, würden sie die Hauptmoschee nicht betreten. Den Frauenraum könnten sie jedoch immer betreten, auch während der ›Ausnahmezeiten‹. Zwar verrichteten sie dann nicht die Gebete, aber es stehe ihnen weiter die Möglichkeit offen, ihre Kontakte zu pflegen und Gemeindearbeit zu leisten.«[92]

Ist dies eine subversive Praxis gegenüber normativen Vorstellungen, die den menstruierenden Frauen den Eintritt zur Moschee verweigern? Eine subversive Praxis ermöglicht es, normative Regeln zu unterlaufen ohne die Normativität selbst in Frage zu stellen. Die Subversion schafft aber Neues, welches das Normative an der Oberfläche herausfordert und somit zu einem Wandel führt. Oder sind solche Praxen ein Zeichen für die generelle Verhandelbarkeit von islamischer Normativität, wodurch die legalistischen Erörterungen und Klärungen mit normativem Charakter zu einer Interpretation unter vielen werden?

Während eines Treffens der interkulturellen Frauengemeinschaft in derselben Moschee kam ebenfalls das Thema auf, ob Frauen während der Menstruation oder

92 Spielhaus 2006: 65.

in anderen besonderen Fällen den Frauengebetsraum aufsuchen könnten.[93] Hier stellten zwar relevante Hadithe die Basis dieser Diskussion, doch wie in einer Diskussion üblich, wurden Argumente ausgetauscht und gegeneinander abgewogen. Die Diskutantinnen beriefen sich auf exegetische und legalistische Interpretationen von relevanten Hadithen, ohne dass sie benannt oder im Detail ausgeführt wurden. Anders als Nilüfer verzichteten diese Frauen darauf, ihre eigene Praxis spezifisch zu benennen oder diese zu legitimieren. Die Moschee und den Frauengebetssaal während der Menstruation aufzusuchen, wirft demnach weitreichende Fragen unter Frauen auf: Diese betreffen das Betreten, das Durchqueren und den Aufenthalt in der Moschee, im Gebetssaal oder im Frauengebetssaal. Dies fordert zugleich den Umgang mit der hegemonialen Auffassung heraus, dass ihnen während dieser Phase eine rituelle Unreinheit zugeschrieben wird. Sowohl während der Feier zur Nacht der Wünsche als auch in der expliziten Diskussion der interkulturellen Frauengemeinschaft wurden das Beten, das Fasten, das Rezitieren oder das Berühren des Korans, für die es in der Zeit der Menstruation ebenfalls hadith- und koranbasierte legalistische Einschränkungen wegen des Kriteriums der *Unreinheit* gibt, nicht erwähnt oder hinterfragt. Dies deutet darauf hin, dass anhand der Haltungen zu der Frage, ob menstruierende Frauen den Gebetssaal oder die Moschee aufsuchen können, insbesondere die Vorstellung von *masǧid* ausgehandelt wurde: In der Altstadt-Moschee wird der Hauptgebetssaal von Allen als *masǧid* ausgewiesen und anerkannt. Für den Frauengebetssaal, der ebenfalls als *masǧid* bezeichnet wird, gilt dies offensichtlich nicht unangefochten. Auf der einen Seite sind Frauen stolz auf ihren eigenen Frauengebetssaal und benennen ihn auch *masǧid*. Auf der anderen Seite gibt es die Wahrnehmung, dass dieser nicht Teil einer »richtigen Moschee«[94] bzw. gar »kein Gebetssaal«[95] sei. Beide Positionen kamen in Bezug auf etwas spezifisch Weibliches, nämlich der Menstruation, auf.

In der Diskussion der Interkulturellen Frauengemeinschaft kristallisierten sich drei unterschiedliche Positionen anhand des Umgangs mit den religiösen Quellen heraus, die im Folgenden analysiert werden sollen:

In der zuerst vorgebrachten Position beriefen sich einige Frauen auf Hadithe, die den Aufenthalt von menstruierenden Frauen innerhalb der Moschee sanktionieren,[96] und beziehen dies auch auf den Frauengebetssaal der Altstadt-Moschee.

---

93 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft mit Vortrag: »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte«, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

94 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag: »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte«, 31.01.2016, Altstadt-Moschee. Sabia bejahte es, dass menstruierende Frauen den Frauengebetssaal der Altstadt-Moschee betreten dürfen, weil das ja »keine richtige Moschee« sei.

95 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.4.2015, Altstadt-Moschee, Nilüfer.

96 Als der Prophet eine Frau darum bat, etwas aus dem *masǧid* zu holen, entgegnete sie ihm, dass sie doch menstruiere. Er erklärte ihr, dass dies eine Sache sei, die nicht in ihrer Hand

Die zweite Position hinterfragte – ganz ähnlich wie Nilüfer – die legalistische Regel auf Basis dieser Hadithe und auch die betreffenden Hadithe selbst nicht, stellte aber den Charakter des Frauengebetssaals als Gebetssaal generell in Frage. In der Konsequenz wurde das Betreten des Frauengebetssaals für menstruierende Frauen möglich. Die dritte Position lehnte die normative Regel ebenfalls nicht ab, stellte aber auch den Charakter des Frauengebetssaals als Gebetssaal nicht zur Disposition. Stattdessen wurde ein höherer Wert für den Aufenthalt menstruierender Frauen im Frauengebetssaal vorgebracht, nämlich Wissenserwerb.

Der für die Ausgangsposition wichtige Hadith, aus dem abgeleitet wurde, dass menstruierende Frauen den Gebetssaal nicht betreten dürfen, wurde nicht explizit ausgeführt, aber auf Teile davon verwiesen. Ausgeführt wurde lediglich derjenige Hadith, nach dem der Prophet Muḥammad das Feiertagsgebet außerhalb des *masǧid*s geleitet habe, damit auch menstruierende Frauen am Feiertagsgebet teilhaben können, ohne selbst zu beten. Der Prophet soll das Gebet daher auf den Hof der Moschee in Medina verlegt haben. Martina, die sich auf diesen Hadith bezog, wertete dies als Inklusion der menstruierenden Frauen, die zwar nicht rituell mitwirken, aber körperlich teilhaben können. Durch diese Praxis werde aber auch deutlich, dass den menstruierenden Frauen der Zutritt in die inneren Räume der Moschee ausnahmslos verwehrt sei, so ihre Position.[97] Dadurch, dass in der Altstadt-Moschee nicht nur die fünf Tageszeitgebete verrichtet werden, sondern auch das Freitagsgebet und zwar explizit auch im Frauengebetssaal, sei der Raum ein *masǧid* und als solcher würden die Regeln des *masǧid*s auch für diesen Raum gelten. Gegen diese Vorstellung wandten sich andere Akteurinnen: In einer »richtigen Moschee« könnten menstruierende Frauen nicht hinein, aber hierher schon.[98] Sabia, die die Legitimation, »keine richtige Moschee« anbrachte, war sich auch nicht ganz sicher, wie sie nun den Frauengebetssaal in der Altstadt-Moschee verstehen sollte. In ihrer Wahrnehmung ist der *masǧid* der Moschee ein anderer Raum, nämlich derjenige mit den Insignien im Erdgeschoß, den sie aufgrund ihres Geschlechts kaum nutzt und während ihrer Menstruation auch nicht nutzen würde. Gleichzeitig ist ihr bewusst, dass der Raum hier explizit als *masǧid* für Frauen lanciert ist. Sie versucht die Diskrepanz mit der Unterscheidung von Moscheen zu überbrücken: »Moscheen in islamischen Ländern« seien »richtige Moscheen«,

---

liege und sie daher den *masǧid* durchqueren könne. In der legalistischen Tradition wird aus diesem Hadith gefolgert, dass eine menstruierende Frau sich nicht in einer so ausgezeichneten Moschee aufhalten dürfe, aber sehr wohl diese durchqueren könne. Es existieren mehrere Versionen dieses Hadithes, die auch unterschiedlich verbürgt sind. Genauer konnte der Wortlaut nicht eruiert werden.

97 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Martina.

98 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Sabia.

das Gebäude hier eher nicht. Woran macht sie das fest? Sie kann die Wahl ihrer Begriffe nicht erklären, es stellt sich für sie aufgrund Ihrer Wahrnehmung von Moschee so dar. Für sie ist die Altstadt-Moschee natürlich eine Moschee, aber ihr fehlt doch das *Moscheeliche* einer Moschee. Die Altstadt-Moschee entspricht somit nicht dem Bild von Moschee, das sie dispositionell hat. Die Moscheen hierzulande sind umgebaute bestehende Gebäude, die nicht mal rudimentär an Moscheebauten woanders erinnern. Die Moschee in Medina aber, in der der Prophet Feiertagsgebete explizit auf dem Hof geleitet hat, damit menstruierende Frauen zuhören können, bezeichnet sie als »richtige Moschee«, während die Altstadt-Moschee nur der Funktion nach eine Moschee sei, jedoch nicht dem originären Ursprung des Gebäudes nach. Sabias Ausführungen sind so zu verstehen, dass der Frauengebetsraum eben nur funktional ein solcher ist, aber nicht seinem Wesen nach; daher das Attribut »richtig« in diesem Zusammenhang. Der von Martina als »islamische« Norm vorgebrachte Charakter des Gebetssaalverbots hinterfragt sie nicht und bringt auch keine theologischen Argumente bei, warum diese Norm ungültig sein könnte. Sabia stellt somit ihr Argument als Einzelfall dar und bezieht diesen nur auf die Altstadt-Moschee bzw. auf andere ähnlich umfunktionierte Moscheegebäude in Deutschland. Nilüfer hatte soziale und wissensrelevante Aspekte der Anwesenheit von menstruierenden Frauen in der Moschee – Kinder hüten, Predigt und Koranrezitation hören – zur Untermauerung ihrer Sicht, dass es sich beim Frauengebetssaal um keinen Gebetssaal handele, betont. Somit wird in beiden Fällen die jeweils eigene Praxis legitimiert bzw. ein Einzelfall kreiert, ohne die Normvorstellungen anderer zu delegitimieren: Termini (hier: *masǧid*) werden ohne klassischerweise notwendige legalistische Beweise gedeutet. Eine dritte Position, die von Saida vorgebracht wurde, bestritt allerdings deutlich, dass der Frauengebetsraum kein *masǧid* sei: Da hier im Frauengebetssaal ebenfalls Gebete verrichtet würden, sowohl die fünf Tagesgebete als auch das Freitagsgebet, und er sich innerhalb einer Moschee befinde, sei es ein *masǧid*. Unausgesprochen blieb, dass ja dann der betreffende Hadith auch hier Geltung haben müsste. Aber eine weitere Funktion des *masǧid*s sei höher zu werten als der reine Wortlaut dieser Hadithe: Hier werde Wissen erworben. Und wenn jemand regelmäßig zum Wissenserwerb in die Moschee käme, z.B. in die jeweilige Frauengruppe, könne man das auch während der Menstruation machen.[99] Interessant war, dass es Saida war, die dieses Argument in die Diskussion einbrachte, die sonst bei solchen Gesprächen häufig auf die religiöse Autorität des Imams verwies und die Anwesenden nach Beweisen für ihre vorgebrachten Vorstellungen fragte. Saida erklärte, dass sie hier Wissen über den Islam, also *ʿilm*, erfahren. *ʿIlm* erlernen sei höher einzustufen als die Unreinheit

99 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee, Saida.

der Frau, wie auch schon die Praxis des Propheten zum Feiertagsgebet verdeutliche: Der Prophet habe menstruierende Frauen explizit nicht aus der Feier ausgeschlossen und ebenfalls explizit das Hören der Predigt für diese Frauen ermöglicht. Der Wissenserwerb (durch das Hören der Predigt und der Koranrezitation) wurde ja auch schon außerhalb dieser Gruppe von Nilüfer als Argument stark gemacht. Diese dritte Position relativiert somit auf der einen Seite die rigide Anwendung eines Verbots, legitimiert durch eine bestimmte Deutung eines Hadithes. Auf der anderen Seite nimmt sie auch den Argumentationsstrang »Frauengebetsraum ist kein *masǧid*« nicht auf.

Es gab insgesamt keinen durchgehenden Konsens bei dieser Frage. Zum Schluss verwies Martina, die für die Anwendung des Verbots auch im Frauengebetsraum plädierte, auf das deutschsprachige Werk »Handbuch Islam« von Ahmad Abdurrahman Reidegeld[100] und lehnte es vehement ab, dass menstruierende Frauen den Frauengebetssaal der Altstadt-Moschee aufsuchen, egal zu welchen hehren Zwecken auch immer, und schüttelte noch ein paar Mal mit dem Kopf. Die Argumente wurden schließlich auch so stehen gelassen. Auffallend war, dass bis auf Sabia keine der anwesenden Frauen ihre eigene Praxis zum Gegenstand der Ausführungen machte. Damit konnten die Teilnehmerinnen diese Frage auf einer legalistischen und kognitiven Grundlage diskutieren, ohne dass sie die Gültigkeit/Ungültigkeit ihrer persönlichen Praxis zur Diskussion gestellt haben und ihren eigenen Umgang in die Nähe einer Norm gerückt haben. Bei der Diskussion der Norm und ihrer Quellen nannten die Akteurinnen selten legitimatorische Quellen explizit, sondern verwiesen lediglich auf die Hadithe, deren Legitimation teilweise mit den hadithwissenschaftlichen Begriffen *stark* und *schwach* bekräftigt wurde.

Eingangs stellte ich die Frage, ob der Umgang der Frauen mit dem Moscheebesuch während der Menstruation als subversive Praxis zu bewerten ist, oder als Zeichen der generellen Verhandelbarkeit von islamischem Wissen. Beides ist zu beobachten gewesen: Nilüfers und Sabias Argumente, mit denen sie den Frauengebetssaal nicht als Gebetssaal ausweisen, sind als subversive Praxis aufzufassen, da sie normativierte Regeln – wie sie Martina vorbringt – unterlaufen, ohne die Normativität der betreffenden Hadithe selbst in Frage zu stellen. Dadurch schaffen sie aber gleichzeitig normherausfordernde Praktiken. Saidas Argument von der höheren Stellung des Wissenserwerbs dagegen verweist auf eine generelle Verhandelbarkeit von islamischer Normativität. Den entsprechenden Hadith weist sie

100 Ahmad Abdurrahman Reidegeld ist promovierter Islamwissenschaftler und leitet Kurse am privaten Islamologischen Institut, welches an verschiedenen Orten in Deutschland, Österreich und in der Schweiz ein Studium in »Islam-Wissenschaften« anbietet. Siehe zu diesem Institut: Kamp 2010.

auch nicht zurück, relativiert aber die Deutung, die von Martina vorgebracht wurde, und kehrt sie sogar in ihr Gegenteil um. Aus demselben Hadith können somit zwei verschiedene normative Praxen herausgelesen werden.

Es sollte noch darauf hingewiesen werden, dass nach KATZ die Frage von »ritual purity« und ergo von ritueller Unreinheit, die durch Menstruation hervorgerufen werde, »was not an issue that played a central role in the discussion of women's mosque attendance in classical legal works«.[101] Das Thema erscheine lediglich als »rationale for the general exclusion of women from mosques«, die auf anderen Argumenten beruhe, und dann auch nur mit der Betonung, dass Menstruationsblut die Moschee beschmutzen könnte.[102] Tatsächlich komme diese Frage der Reinheit/Unreinheit erst in späteren Jahrhunderten auf und beziehe sich vornehmlich auf Hadithe, die den Moscheebesuch von Frauen und Männern im Zustand der Unreinheit generell verbieten. Diese seien aber schon in klassischen Werken als schwach eingestuft worden.[103] Dass gerade puristische Gelehrte wie Muḥammad al-Albānī (1914-1999) in der Moderne diesen Hadithen keine normweisende Gültigkeit zusprechen,[104] liegt an der puristischen Kritik an der islamischen Tradition, die die Moderne insbesondere auszeichnet.[105] Die Diskussionen über diese Themen in der Altstadt-Moschee zeigen daher an, wie in einer lokalen Moschee Fragen und teilweise auch Debatten über legalistische Methoden im Spannungsfeld zwischen einer als normdefinierend angesehenen islamischen Tradition und Hinterfragung von bestimmten Vorstellungen in der Praxis oszillieren.

Schlussfolgernd aus den bisherigen Feldanalysen lässt sich zusammenfassen, dass der Begriff *masǧid* mehrfach sinngebend genutzt wird und zugleich punktuell und funktional aufgefasst wird: Als *masǧid* bezeichnet, wird der Raum der Frauen symbolisch in denselben Zustand wie der eigentliche Gebetssaal erhoben, womit die Frauen einen bestimmten Bereich der Moschee für sich reklamieren können (»gehört uns«, »nur für Frauen«). Damit ist der oberflächlichen Teilhabe von Frauen am Moscheeleben entsprochen. Mit der Benennung des Ortes als *masǧid* bekommt er zudem eine Heiligkeit zugesprochen, an der Frauen symbolisch teilhaben können. Heiligkeit bedeutet, dass damit der *masǧid*-Raum eben kein Raum wie jeder andere ist, sondern Regeln unterworfen ist: In den Gebetssälen in allen Moscheen binden sich in der Regel Frauen Kopftücher um, bevor sie ihn betreten. In den Versammlungsräumen und in den Frauengebetssälen dagegen sitzen die in der Öffentlichkeit unverhüllten Frauen teilweise auch ohne Kopfbedeckung

101 KATZ 2014: 284.
102 Vgl. KATZ 2014: 284.
103 Vgl. KATZ 2014: 283-285.
104 Vgl. KATZ 2014: 285. Siehe zur Neubewertung von Hadithen bei al-Albānī und seine Ansichten zum Moscheebesuch von Frauen: Ebd.: 282-287.
105 Siehe Abschnitt I, Kap. 1.

und legen diese erst zum Gebet an.[106] Auch beim Umgang mit anderen Fragen attestieren Frauen dem Frauengebetssaal nicht notwendigerweise die Tabu-Regeln des *masǧid*s, wenn sie z.B. hier ihre Kleinkinder wickeln (also die Gefahr in Kauf nehmen, dass der Teppich mit Windelschmutz in Berührung kommen kann).[107] Das heißt, dass in Rechnung gestellt werden muss, dass sich die Frauen im Gebetssaal anders fühlen als in einem Versammlungsraum und im Frauengebetsaal, nämlich weniger privat und weniger geschützt. Der *masǧid*-Raum bekommt durch das Gefühl, das die Akteurinnen inkorporiert haben, eine Bedeutung, die für andere Räume nicht ausgebildet ist. Um die damit in Verbindung stehenden normativen Regeln des Moscheebesuchs (z.B. Zustand der Unreinheit) zu umgehen und den Einschluss aller Frauen zu erreichen, kann der *masǧid* seiner Bezeichnung als Frauen-*masǧid* entledigt werden, womit nur der Hauptgebetssaal als *masǧid* gewertet wird. Aus den geschilderten unterschiedlichen Interessen und Vorstellungen der Moscheebesucherinnen erklärt sich die Bedeutung, die sie der Auseinandersetzung um den Begriff *masǧid* einräumen.

3. Teilnahme von Frauen an Freitags- und Feiertagsgebeten

Im Folgenden soll es um eine religiöse Praxis von Frauen gehen, der in Studien über islamisches Leben in Deutschland und auch europaweit, kaum nachgegangen wird, nämlich die Teilnahme von Frauen an Gemeinschaftsgebeten, an denen Frauen nicht natürlicherweise mitwirken: Dies betrifft das Freitagsgebet, Feiertagsgebete und das Totengebet.[108]

Es wurde schon im Eingangskapitel darauf verwiesen, dass die Nutzung der Moscheen von Frauen zur Verrichtung der Tageszeitgebete (unabhängig davon, ob sie in der Gemeinschaft verrichtet werden oder die Moschee lediglich als Ort genutzt wird, um diese für sich selbst zu vollziehen) und gerade für die Frequentierung der Freitagsgebete und der Feiertagsgebete von der Erreichbarkeit und räumlichen Ausstattung abhängig ist:

---

106 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

107 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

108 In bisherigen Studien wird in der Regel nur darauf aufmerksam gemacht, dass nach normativer Lesart beispielsweise das Freitagsgebet für Frauen keine religiöse Pflicht darstellt. Zeugnisse von doch teilnehmenden Frauen in Deutschland hat lediglich Beilschmidt dargelegt. Vgl. Beilschmidt 2015: 139-140. Studien wie Gamper 2011 und Reisinger 2015 über muslimische Frauengruppen und ihre Moscheepraxis gehen nicht darauf ein. Tatsächlich wird eher weibliche Gebetsleitung, aber nicht die Teilnahme an den Gemeinschaftsgebeten thematisiert: Siehe z.B. Jacobsen 2010: 93, siehe auch Spielhaus 2012, in der dezidiert eine deutsche Imamin vorgestellt wird. Siehe für die Rekonstruktion von weiblicher Teilnahme an Freitagsgebeten in der vormodernen Ära: Katz 2014: 113ff, für moderne Entwicklungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften: Katz 2014: 261ff.

Da die Yunus-Emre-Moschee am Rande eines Gewerbegebiets insgesamt abgelegen ist und offensichtlich unter der Woche kaum genutzt wird, gibt es wenig Muslime – und Musliminnen schon gar nicht –, die unter der Woche und außerhalb des Ramadans diese Moschee zu den Tageszeitgebeten aufsuchen. Als solche ist sie als *Wochenendmoschee* bzw. *Ramadan-Moschee* zu klassifizieren. Die Altstadt-Moschee, die Omar-Khattab-Moschee und das Kultur- und Bildungszentrum werden dagegen aufgrund ihrer gut erreichbaren Lage in städtischen Mischgebieten von Muslim*innen zu allen Tageszeiten frequentiert – so auch zu den unterschiedlichen Gebetszeiten und während des Freitagsgebets. Die privilegierte Lage der Altstadt-Moschee mit sehr guter ÖPNV-Anbindung, mitten in einem belebten Stadtviertel mit einem nennenswerten Anteil an muslimischen Familien und einigen muslimisch geführten Lebensmittel- und anderen Geschäften, sowie die Existenz eines für Frauen eigens ausgewiesenen Frauenbereichs macht die Moschee für Frauen sehr attraktiv. Manche Frauen beten hier am Freitagmittag das übliche Mittagsgebet, andere beten das per Lautsprecher übertragene Freitagsgebet mit. Wieder andere Frauen kommen nur, um sich die Freitagspredigt anzuhören. In der Yunus-Emre-Moschee dagegen bereiten die Frauen freitags vor dem Freitagsgebet *Lahmacun* für den Verkauf zu, verlassen die Moschee aber vor Beginn des Gebets – da der Gebetssaal dann für die Männer reserviert ist. Auch im Kultur- und Bildungszentrum stellen am Vormittag Frauen *Lahmacun* her, verrichten dann das Mittagsgebet dort – aber partizipieren äußerst selten am Freitagsgebet: »Ist ja keine Pflicht für uns.«[109] Diese *fehlende Pflicht* wird immer wieder von Frauen und Männern gleichermaßen zur Sprache gebracht, um die weibliche Absenz vom Freitagsgebet zu erklären.[110] Aber gerade der Nicht-Pflichtcharakter des Freitaggebets gibt den mitbetenden Frauen in den anderen Moscheen die Bedeutung: Man macht etwas, ohne dass es eine religiöse Pflicht ist, sondern weil man es für richtig hält: »Gerade weil es keine Pflicht ist, ist es etwas Besonderes, an dieser Männerpflicht teilzunehmen.«[111] Mit der Mitwirkung an einer dominanten islamischen Praxis reklamieren diese Frauen für sich die Übernahme der besagten islamischen Praxis, um mehr göttlichen Lohn zu erhalten, der aufgrund der Freiwilligkeit höher ausfallen sollte als die Erfüllung einer Pflicht. Dieser durchdachten Erklärung stehen das Erstaunen und der Zweifel von Frauen gegenüber, die das erste Mal am Freitagsgebet mitbeten: Ihre Koranschullehrerin hatte die Frauen nach dem Kurs zum anstehenden Freitagsgebet eingeladen. Einige waren hinterher erstaunt, dass diese Praxis »so wichtig sein soll«.[112] Schließlich ist das Freitagsgebet im Ablauf nicht

---

109 Feldnotiz, Kirmes, 30.05.2014, Kultur- und Bildungszentrum, Frau mittleren Alters: »Bize farz değil ki.«

110 Interview, Ferit, 05.06.2013, Kultur- und Bildungszentrum.

111 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Hafsa.

112 Feldnotiz, Gemeindebesuch, 08.08.2014, Altstadt-Moschee, ältere Frau: »Neden bu kadar önemli olduğunu anlamış değilim.«

anders als andere *farḍ*-Gebete. Andere Frauen waren sich nicht sicher, ob ihre Teilnahme nicht eine Anmaßung sei, denn Gott habe ja aus gutem Grund den Frauen dieses Gebet nicht vorgeschrieben, so ihre Zweifel. Doch mit der Wiederholung dieser Praxis entwickelte sich bei den mitbetenden Frauen ein anderes Gefühl für die Wichtigkeit des Freitagsgebet, von der sie sonst nur von Männern hören, die sie ihren Söhnen und Neffen nahebringen und die in der Öffentlichkeit als die islamische Praxis schlechthin steht. Sie konnten nun aus eigener Erfahrung davon berichten.

Eine ähnliche Verunsicherung auf Seiten der Frauen habe ich auch auf Totengebeten für zwei verstorbene Gemeindeangehörige beobachtet, die in der türkischen Community bekannt und beliebt gewesen sind: Die Waschungen wurden von der Ehefrau des Imams im speziellen Waschraum einer Moschee geleitet, die zwar keine Funktion als Religionsbeauftragte hatte, aber Absolventin einer Imam-Hatip-Schule in der Türkei war. Sie und mehrere andere Frauen aus umliegenden DITIB-Moscheen hatten zuvor an einer vom DITIB-Verband angebotenen Schulung für Totenwaschung teilgenommen. Nach der rituellen Totenwaschung wurden anwesende Frauen, die lediglich für Beileidsbekundungen zugegen waren, vom Imam eingeladen, am Totengebet der Verstorbenen teilzunehmen. Sie waren mehrheitlich von der Einladung des Imams überrascht und wussten nicht, wohin sie sich aufstellen sollten und wie das Totengebet überhaupt verrichtet wird: »Nehmt ihr teil? Wir wissen gar nichts. Wir nehmen das erste Mal an einem Totengebet teil.«[113] Nachdem sich einige Frauen rituell für das Gebet gewaschen und sich anschließend hinter den männlichen Reihen aufgestellt hatten, machten es ihnen auch die unsicheren Frauen nach. Manche Männer instruierten ihre weiblichen Familienangehörigen, wie das Gebet abläuft. Zugleich erklärte auch der Imam allen Anwesenden den Ablauf und die Regeln des Totengebets. Hinterher weinte eine der anwesenden Frauen und erklärte, dass sie es nie für möglich gehalten hatte, dass ausgerechnet das Totengebet ihrer Freundin ihr erstes Mal überhaupt sein sollte.[114] Die wichtigste Praktik während des Totengebets ist das Bezeugen der Gemeinde, dass es sich bei den Verstorbenen um eine Muslimin bzw. einen Muslim handelte und sie den Verstorbenen eine eventuell ausstehende Schuld der Verstorbenen bei einem Lebenden vergeben (türk. *helallik vermek*). Dabei geht es darum, dass die Verstorbenen durch dieses hörbare Bezeugen der Anwesenden von der Schuld am Nächsten befreit werden. Diese religiöse Praxis der Vergebung steht im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Aspekt des Anspruches, den jeder Muslim/jede Muslimin an seinem/ihrem Nächsten hat. Damit geht keine Begleichung der Schuld bei Gott einher. An dieser Praxis nehmen auch Frauen teil, allerdings in der Regel nicht beim

113 Feldnotiz, Totengebet, 13.03.2016, Yavuz-Sultan-Selim-Moschee, ältere Frau: »Kılacak mısınız? Hiç bir şey bilmiyoruz. İlk defa cenaze namazına katılıyoruz.«

114 Feldnotiz, Totengebet, 13.03.2016, Yavuz-Sultan-Selim-Moschee.

Totengebet, sondern normalerweise im Haus der Verstorbenen, bevor das Totengebet auf dem Vorplatz einer Moschee bzw. auf der Begräbnisstätte verrichtet wird. Bei der Performanz des beobachteten Totengebets ergab sich für die Frauen damit sowohl ein Wiedererkennungswert, nämlich das Bezeugungsritual, als auch eine völlig neue Situation, nämlich die Teilnahme am Gebet. Das gesamte Ritual war ihnen bisher versperrt gewesen. Die anwesenden und mitbetenden Frauen sind Teil einer Erfahrung der gesamten muslimischen Gemeinschaft geworden und empfanden das als positiv.

Teil der gesamten muslimischen Gemeinschaft zu sein, ist insbesondere auch bei denjenigen Frauen ausgeprägt, die freitags in die Moschee kommen, um das Freitagsgebet mitzubeten. Das Freitagsgebet ist eine gemeinschaftliche Handlung, womit die Gemeinschaft wöchentlich *gefeiert* wird: Wie bei den Gebeten an religiösen Feiern oder im Ramadan geht es darum, miteinander und nebeneinander zu beten, obwohl jede für sich betet. Hier sehen sie sich als Teil der Umma und erleben diese körperlich und örtlich und nicht allein für sich. Die im Privaten und allein gelebte Religiosität ist gegenüber einer gemeinschaftlich gelebten im Nachteil, weil sie das gemeinschaftsstiftende Moment der Religion nicht aufnehmen kann. Insbesondere Frauen, die in Mekka und Medina auf Umra- und Hadsch-Fahrten inmitten einer nicht zählbaren Masse an Menschen, erlebt haben, wie sich alle »gleichzeitig vor Gott verneigen«,[115] wollen dieses Gefühl auch in ihrer lokalen Moscheegemeinde revitalisieren. Dieser *internationale, kosmopolitische* Teil der Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft zeigt sich für sie in Mekka am deutlichsten, wo die Nationalität, die Rechtsschule, die Ethnizität, ja sogar das Geschlecht keine Rolle spielt, weil Frauen und Männer an der Kaaba durchmischt beten: »Und in Deutschland haben wir das gleiche. Deutsch, Türkisch, Bosnisch, Arabisch, Russisch.«[116] Damit werden die Moschee und die Gemeinschaftsgebete als religiöse Orte gedeutet, an denen jede Frau teilhaben können sollte, ohne dass reguliert wird, wer kommt und wer nicht.

Die zunehmende Frequentierung von Gemeinschaftsgebeten in der Moschee durch Frauen betrifft einen weiteren Aspekt, der im Zusammenhang mit der Moschee an sich betont wurde: Sowohl Semra von der Yunus-Emre-Moschee als auch religiöse Expertinnen und Nicht-Expertinnen der Frauengruppen in der Altstadt-Moschee schreiben der Moschee an sich eine Heiligkeit zu, die – wie oben schon ausgeführt wurde – mit ihrer Geschichte als *Ort des Betens* legitimiert wird: »Orte besitzen eine Heiligkeit. Moscheen besitzen eine Heiligkeit. In der Moschee zu beten, erhöht den Gotteslohn des Gebets. In Medina zu beten, bedeutet noch mehr

115 Feldnotiz, christlich-islamischer Dialogkreis, 11.06.2015, Altstadt-Moschee, Emel.
116 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira.

Gotteslohn.«[117] Je länger eine Moschee existiert, umso mehr Menschen haben hier das Gebet vollzogen und den Namen Gottes gepriesen. Damit sticht dieser Ort hervor. Da die Heiligkeit der Moschee als Gottes Haus an der Frequenz des Betens und der Betenden gemessen wird, erhöht das Gebet in der Moschee den immateriellen Wert des Betens; dies gibt dem Gebet eine Bedeutung, die ein privat verrichtetes Gebet, z.B. zuhause, nicht aufweist. Das scheint die Hauptmotivation für Frauen zu sein, ihr Gebet ebenfalls an einem solchen Ort zu verrichten, um den damit verbundenen Lohn zu erhalten. Die hadithbasierende legalistische Regel, dass das Gebet der Frauen zuhause so viel Gotteslohn einbringt wie das Gebet der Männer in der Moschee, also Frauen keinen Nachteil beim Zuhause-Beten haben, wird somit umformuliert: Wie auch schon beim Thema *menstruierende Frauen in der Moschee* wird der zugrundeliegende Hadith und die normative Regel nicht angetastet, aber um diejenigen Quellen erweitert, in denen Gebeten in der Gemeinschaft allgemein mehr Gotteslohn zugesprochen wird.

Dass das Freitagsgebet von Frauen mitgebetet wird, kann als Generierung von normativem islamischem Wissen und religiöser Autorität interpretiert werden: Samira verwies auf die koranische Forderung in 62/9[118], sich am Tag der Versammlung (*yawm al-ǧumʿa*) zum Gebet zu versammeln. Sie und auch andere Frauen und Männer verdeutlichten, dass es sich beim Freitagsgebet keinesfalls um eine nur Männer betreffende religiöse Praxis handele: Im betreffenden Koranvers spreche Gott nicht dezidiert Männer an. Auch das historische Zeugnis von Frauen, die unter dem Propheten an den Gemeinschaftsgebeten mitwirkten, wird angeführt, um darzulegen, dass die Sunna des Propheten fälschlicherweise verlassen wurde, als den Frauen das Freitagsgebet in späteren Jahrhunderten verwehrt wurde.[119] Mit dem Rückgriff auf historische Zeugnisse, die in einen genuin islamischen Diskurs platziert werden, wird so religiöse Macht generiert. Es geht auch gar nicht in erster Linie darum, das Freitagsgebet der Männer auch zu einer Pflichtveranstaltung für Frauen zu machen und verbissen darum zu kämpfen. Teilweise werden Treffen an anderen Wochentagen auch als Versammlungstage (*yawm al-ǧumʿa*) interpretiert. Da die teilnehmenden Frauen an der emotionalen und gemeinschaftlichen Seite des Religiösen interessiert sind und nicht an der Übernahme männlicher Pflichten für die Frauen, können auch Gemeinschaftsgebete nur unter Frauen diese Bedürfnisse befriedigen. Das Freitagsgebet eignet sich nur deswegen besonders gut, weil

117 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Mekanların kutsallığı vardır. Caminin kutsallığı vardır. Cami'de namaz kılmak sevabını artırır. Medine'de namaz kılmak daha çok sevab kazandırır.«

118 62/9: »Ihr Gläubigen! Wenn am Tag der Versammlung zum Gebet gerufen wird, dann wendet euch mit Eifer dem Gedenken Gottes zu und laßt das Kaufgeschäft (so lange ruhen)! Das ist besser für euch, wenn (anders) ihr (richtig zu urteilen) wißt.«

119 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira und Jussuf. Siehe auch Abschnitt I, Kap.2.

dieser feste Termin schon normativ aufgeladen ist, während andere regelmäßige Gelegenheiten erst geschaffen werden müssten.

Was für die unterschiedliche Frequentierung von Frauen und Männern in Bezug auf das Freitagsgebet gilt, gilt auch für Festtagsgebete: Dieses Gebet an Feiertagen ist auch für Männer nicht verpflichtend. Und doch herrscht die Auffassung vor, dass es ebenfalls nur Männern vorbehalten sei. Zu den Feiertagsgebeten zum Ende des Ramadans und zum Opferfest sind Frauen in der Omar-Khattab-Moschee regelmäßig anwesend. In der Altstadt-Moschee wird versucht, die Frauenräume an den Feiertagsgebeten nur für Frauen zu reservieren, obgleich dies wegen des immensen Platzbedarfs für Männer teilweise nicht gewährleistet werden kann. In der Yunus-Emre-Moschee wie auch in der ADTÜDF-Moschee und im Kultur- und Bildungszentrum ist die Teilnahme von Frauen gar nicht vorgesehen. Dass Frauen dieses Gebet frequentieren, zeigt nicht nur einen Wandel im Moscheebesuch auf, sondern verändert die Begehung der Feiertage allgemein und die Bedeutung der Moschee an diesen Feiertagen. Durch die Teilnahme der Frauen sind auch ganze Familien mit Kindern in der Moschee: »Wenn Frauen am Feiertagsgebet mitbeten, dann kommen die Kinder auch, und sehen, es ist auch was Religiöses und nicht nur Süßigkeiten.«[120] In der Altstadt-Moschee werden Essen und Trinken mitgebracht. Nach der Predigt, dem Gebet und den Beglückwünschungen *feiern* die Menschen das religiöse Fest in Geselligkeit bis in die Mittagsstunden hinein. In der Omar-Khattab-Moschee wird die Gebetszeit des Feiertaggebets sogar in den Lauf des Vormittags hinein verschoben, damit die Familien sich zusammen auf den Weg in die Moschee machen können, während in allen anderen Moscheen weiterhin der frühestmögliche Zeitpunkt gewählt wird.[121] In der Yunus-Emre-Moschee dagegen verabschiedet sich die männliche Gemeinde nach der recht formell gehaltenen Beglückwünschungszeremonie und verlässt die Moschee innerhalb kürzester Zeit, weil die Frauen und damit auch die Familien zuhause wären. Es hätte bisher auch

120 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Samira.

121 Die Feiertagsgebete werden zum Zeitpunkt der *ḍuḥā*-Gebetszeit abgehalten. Diese ist die Zeit zwischen Dämmerung und Mittagsgebet. Die *ḍuḥā*-Gebetszeit gehört nicht zu den fünf Tageszeitgebeten. Es wird ein Viertel des Sonnentags an den Beginn der Dämmerung angerechnet, womit die *ḍuḥā*-Zeit beginnt. Sie endet mit Eintritt der tabuisierten Zeit, wenn die Mittagssonne am höchsten steht. Die *ḍuḥā*-Gebetszeit ist schon in vorislamischer Zeit überliefert und wurde später durch das Gebet zur Dämmerungszeit ersetzt. Als Gebetszeit hat sie sich als Zeit für die Feiertagsgebete und als *sunna*-Gebete erhalten. Daraus erklärt sich auch die zeitliche Diskrepanz zwischen den Gebetszeiten in der Altstadt-Moschee und der Omar-Khattab-Moschee. In der Altstadt-Moschee wie auch in den meisten türkischdominierten Moscheen wird der Beginn der *ḍuḥā*-Zeit als Zeitpunkt des Feiertagsgebets bestimmt, während in der Omar-Khattab-Moschee die Zeit bis kurz vor Beginn der tabuisierten Zeit ausgenutzt wird.

keine Anstrengungen gegeben, die Frauen und Familien mit zu den Feiertagsgebeten einzuladen.[122] Eine vom Religionsbeauftragten Mahmut angeregte gemeinsame Feier für alle Gläubigen während der Feiertage, z.B. am 2. oder 3. Festtag, in der Yunus-Emre-Moschee sei von der Gemeinde nicht aufgenommen worden. Die Festtagsgestaltung der Menschen umfasst in der Regel nur rudimentär die Moschee selbst. Doch je öfter diese in der Moschee für ganze Familien ausgerichtet werden, umso mehr ist damit zu rechnen, dass sich diese Form durchsetzen wird.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: Dort, wo es separate Frauengebetssäle gibt, ist die Teilnahme von Frauen an den Gemeinschaftsgebeten am Freitag und zu den Festtagsgebeten leichter zu bewerkstelligen als in den gemeinsam genutzten Gebetssälen. Das ist möglicherweise die Krux an der Raumfrage: Frauen im gemeinsamen Gebetssaal können bei gemeinsamen religiösen Feiern den Raumtrenner aufheben und damit eine hörbare und sichtbare Präsenz im Gebetssaal erreichen. So erleben sie das religiöse Geschehen und die gesamte Gemeinschaft im Gebetssaal in einer Weise, die Frauen mit separaten Räumen nicht haben. Diese verfügen dagegen über die Möglichkeit des Mitbetens von Gemeinschaftsgebeten, da ihr Raum nicht von Männern besetzt wird, und werden zukünftig diesen Anspruch, am Freitags- und Feiertagsgebet mitzuwirken, ausbauen. Schon im Laufe meiner Feldforschungszeit wurde es immer üblicher, freitags am Gebet teilzuhaben. Dagegen ist dort, wo es nur einen einzigen Gebetssaal gibt, dieser freitags nur für Männer reserviert. Frauen hätten gar keinen Platz dort und werden zukünftig auch nicht das Freitagsgebet mitbeten können oder anwesend sein können. Wenn wir aber bedenken, dass im Kultur- und Bildungszentrum ebenfalls ein großzügiger Frauenbereich vorhanden ist, der aber kaum von Frauen für das Freitagsgebet genutzt wird, kommt es also darauf an, dass Akteur*innen vor Ort die Normativitäten hinterfragen und diese um Aspekte erweitern, die für ihr religiöses Erleben heute so wichtig sind: Das Revitalisieren der muslimischen Gemeinschaft, die zeitgleich Gott anruft; der Erwerb von Gotteslohn durch gemeinschaftliches Beten in der Moschee; die Zurückweisung einer nur allein erlebten Religiosität; das Verständnis, dass der koranische Aufruf zum *Tag der Versammlung* für Frauen und Männer gleichermaßen gilt und das Aufdecken der entsprechenden historischen Zeugnisse. Erst im Zusammenspiel von Handeln, Praktikabilität und Nutzung von Ressourcen sowie Neujustierung von religiösen Legitimationen kann bestimmtes islamisches Wissen normativ werden.

---

122 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

4. Imamin oder Lehrerin? Zur Hierarchie von Wissensvermittlung und Gebetsleitung

In öffentlichen Debatten um Frauen in Moscheen dominiert die Erwartung, weibliche Gebetsleitung durch Imaminnen zu ermöglichen, insbesondere vor einer gemischten Gemeinde.[123] Bei der Frage nach Imaminnen erfolgt allerdings eine Reduktion der vielfältigen Imam-Funktionen: Während die Tätigkeiten und Kompetenzen eines Imams als Lehrer, Seelsorger, Prediger u.a. kaum im Fokus stehen, wird die Funktion als Gebetsleiter (insbesondere des Freitagsgebets) und als Freitagsprediger als Hauptaufgabe eines Imams und damit auch einer Imamin wahrgenommen. Wie in den vorherigen Kapiteln dargelegt, kämpfen Frauen in den untersuchten Moscheekontexten um andere Themen: Teilnahme an Gemeinschaftsgebeten in Moscheen wie Freitags-, Festtags- und Totengebete; eigener Raum in Moscheen, religiöse Lehre und Unterricht für Frauen von Frauen. Vor allem letztgenannter Aspekt verweist auf drei wichtige Punkte: auf die Rolle der Frauen als Wissenserwerberinnen *in* der Moschee, auf die Stellung der Frauen *als* Vermittlerinnen islamischen Wissens sowie auf die Ausbildung von religiösen Expertisen und dementsprechend auf Expertinnen. Diese Aspekte stellen die genuin von Frauen vorangetriebenen Kämpfe dar. Damit ist die Frage nach religiöser Autorität von Frauen verknüpft mit der Frage nach Wissen. Der Wunsch, vor anderen Frauen oder auch vor gemischtgeschlechtlichen Versammlungen das Gebet der Gläubigen zu leiten und Freitagspredigten zu halten, ist dagegen nicht ausgeprägt. Tatsächlich ist sie auch in den innerislamischen Entwicklungen um Frauen in Moscheen nicht dominant. Außerhalb des LIB ist es äußerst selten, dass sich Theologinnen, Lehrerinnen, Predigerinnen und Seelsorgerinnen als Imaminnen verstehen und sich so bezeichnen würden. Insofern erscheint die in der Diskussion um Imaminnen privilegierte Funktion des Imams als Gebetsleiter, genau diejenige Funktion zu sein, die den Imam zum Imam macht.

Warum ist der Wunsch nach Gebetsleitung bei den Frauen in den untersuchten Moscheen nicht ausgeprägt? Warum bezeichnet sich keine der religiösen Expertinnen in den Moscheen als Imamin, aber als Lehrerin (türk. *hoca*) und Predigerin (türk. *vaize*)? Weibliche religiöse Autorität und religiöse Frauenbewegungen innerhalb männlich dominierter islamischer Felder provoziert in der westlichen Forschung und in der Öffentlichkeit regelmäßig die Frage, wie limitiert diese in Bezug auf die männlichen Pendants seien anstatt den je eigenen Wert herauszustellen. In ihrem preisgekrönten Aufsatz zu *religious female leadership* in Damaskus/Syrien

123 Vgl. SPIELHAUS 2016: 27. Siehe zu den langjährigen Imaminnen in Deutschland, Rabeya Müller und Halima Krausen: SPIELHAUS 2012. Im Liberal-Islamischen Bund e.V. sind Imaminnen schon länger tätig. Seit 2017 ist insbesondere Seyran Ateş als Imamin in Berlin bekannt geworden.

bezeichnet die Islamwissenschaftlerin Hilary KALMBACH die Autorität der von ihr studierten religiösen Expertin Hudā al-Habaš, eine Predigerin und Lehrerin an einer sunnitischen Moschee, als »limited female authority«, unter anderem aufgrund des Fehlens der weiblichen Gebetsleitung:

> »The authority exercised by al-Habash and other female activists is limited because the conservative norms that govern mainstream religious society are inherently structured against the participation of women as equals to men. al-Habash and her colleagues may teach recitation and interpretation to other women in mosques, attend religious higher education and lead worship for women, but they do not teach men, lead Friday prayers, deliver the call to prayer, nor serve as qadis or ulema; they are Sufi sheikhas or activist instructors only.«[124]

Zwar hätten Frauen das Recht, zu unterrichten und damit religiöses Wissen zu verbreiten, dieses Wissen selbst sei dabei keineswegs als progressiv oder liberal zu werten. Dieser Umstand wird als Zugeständnis an die Position als Frau in der Moschee gedeutet: Frauen könnten nur solange in der Moschee unterrichten, solange sie sich nicht außerhalb des religiösen Mainstreams bewegen. Diese »Gnade«, »Erlaubnis« und »Abhängigkeit« vom männlichen Establishment lasse den Frauen keinen Weg offen, um geschlechtergleiche Interpretationen und Haltungen zu verbreiten. Das Fehlen der Forderung nach voller Gleichberechtigung setzt KALMBACH somit in Beziehung zur Akzeptanz der Geschlechterungleichheit und hierarchischen Geschlechterordnung, die in der umgebenden Gesellschaft hegemonial sei und von den Frauen als solche anerkannt werde:

> »The behaviour of all Middle Eastern Muslim religious figures must conform to the society's moral code, as it is popularly understood at a particular time and place, and these norms are often more restrictive on the dress, travel, behaviour and associations of women. As a result, female authority can be seen as ceded from men to women, and in most cases not a substitute for, or rival to, male authority. Women can be deputies, but not chiefs. al-Habash herself is a staunch advocate of the status quo and a critic of feminism; if she were not, she would probably lose her religious authority.«[125]

Konstitutiv für diese hierarchische Ordnung sei die Vorstellung, dass die Geschlechterungleichheit natürlich sei und die Geschlechter sich ergänzen.[126] Aus dem Aufsatz wird deutlich, dass al-Habaš zwar davon ausgeht, dass Männer und Frauen nicht gleich seien, lehnt aber deswegen nicht die legalistische Gleichheit

124 KALMBACH 2008: 49.
125 KALMBACH 2008: 49.
126 In Abschnitt IV, Kap. 1 wird diese These diskutiert.

ab, Obwohl al-Habaš deutlich macht, dass mit diesem Verständnis von Komplementarität nicht legalistische Ungleichheit gemeint sei, interpretiert KALMBACH die Komplementarität als ein Zugeständnis an das männliche Primat, was gleichzeitig mit dem Verlust der eigenen Position einhergehen könnte: »[I]f a woman's teaching deviates significantly from the norm, she could lose her lesson space, students and social standing – essentially, her religious authority.«[127] Dabei stellt sich dies sicherlich auch für Männer so dar. In jedem religiösem Feld sind von der Hegemonie abweichende Vorstellungen (zunächst) problematisch. Hudā al-Habaš hat in eben diesem religiösen Feld ihren Habitus, ihre Kapitale ausgebildet. Sie bringt sich und ihre Interessen in der für sie habituellen Art im Feld ein. Da weibliche religiöse Autorität und Lehre nicht die Normalität darstellen, ist ihr Status m.E. schon als abweichend von der Norm anzusehen. Noch viel wichtiger erscheint mir allerdings, wie sich al-Habaš im islamischen Diskurs verortet:

> »al-Habash further justifies her position as a mosque instructor by referring to women in the past who have ›traditionally‹ held positions of authority, both as licensed sources and transmitters of Sunna and Hadith, and as teachers. She specifically described in detail a woman named Umm al-Dardad who taught a group in the Umayyad Mosque of Damascus that included men, among them Caliph ʿAbd al-Malik bin Marwan (ruled 685-705 AD). al-Habash wistfully noted that women were given even more religious authority in the past, as they could teach both sexes. Women do not have the same level of authority today, she says, because of traditions imported from Gulf countries and Ottoman-era Turkey.«[128]

KALMBACH betrachtet diesen diskursiven Strang allerdings sehr skeptisch, kennt auch die religiöse Expertin nicht, auf die sich al-Habaš bezieht. Erst die Nachfrage bei einem *westlichen* Wissenschaftler, ob es solche Traditionen auch tatsächlich gegeben hat, reduziert ihre Zweifel. Dennoch sieht sie die Legitimationen der befragten Expertin als bemüht an, da es sich um Ausnahmen handele und eine Referenz darstelle, die mit dem 16. Jahrhundert aufhörten.[129] Damit verkennt KALMBACH die religiöse Macht, die diesen Narrativen inne wohnt, nämlich die Verortung der eigenen Praxis bei den muslimischen Altvorderen. Der Rückgriff auf historische Zeugnisse muss in dem Sinne interpretiert werden, dass erst deren Platzierung in einen genuin islamischen Diskurs Autorität generiert. Zugleich ist dies auch als spezifisch feministische Kritik an der islamischen Tradition zu bezeichnen, da es die Verdeckung von Frauen durch männliche Traditionen kritisiert und für ihre Sichtbarkeit arbeitet. Alle religiösen Expertinnen sowie viele Nicht-Expertinnen in den untersuchten Moscheen sehen einen im Laufe der Geschichte verdeckten wahren,

---

127 KALMBACH 2008: 50

128 KALMBACH 2008: 46.

129 Vgl. KALMBACH 2008: 47.

nämlich geschlechtergerechten Islam, welcher durch Männer, Kultur, Traditionen oder sogar »patriarchalischer Religionstradition« verschleiert wurde und jetzt aufgedeckt wird.[130] Den Rückgriff auf die verdeckte wahre islamische Tradition hat auch die Islamwissenschaftlerin Sara OMAR als wissensgenerierend interpretiert:

> »Instead, they believe that the Islamic tradition itself, that is the classical heritage with all of its scholarly disagreements and differences in opinion, if properly studied offers women many of the rights that they have aspired to gain. With an awareness of their sociopolitical and cultural norms, they are promoting the continuation of tradition and an adherence to religious values that focus on the maintenance of upright character, modesty, and all that would aid in the preservation of the moral fabric of society.«[131]

Die idealisierte Vergangenheit, in der Frauen Moscheen besuchten, religiöse Bildung genossen und religiöse Autoritäten darstellten, dient den heutigen Frauen als Motor, *vergessenes Wissen* zu reaktivieren. Wenn diese Frauen also heute ihre Rechte einfordern, importieren sie dies nicht allein als *westliche* Entwicklungen, sondern verweisen auf ein *authentisches Erbe*, das nicht mit dem Islam in Widerspruch stehen kann, weil es alles schon mal gegeben haben soll. Dieses Wissen um islamische Wissenstraditionen ist die Folge weiblicher Selbstermächtigung zur Neu- bzw. Wieder-Interpretation religiöser Texte und Quellen. Es weist auf die Bedeutung von Wissensgenerierung und -vermittlung von Frauen hin. Die Herangehensweise dieser Frauen aktualisiert die Autorität religiöser Texte, womit sich die Frauen in der traditionellen Umgebung befinden, wie auch schon AMIR-MOAZAMI und JOUILI analysiert haben. Beide schlussfolgern, dass damit in den religiösen Traditionen selbst patriarchalische Traditionen zu identifizieren sind, die erst zur Geschlechterungerechtigkeit geführt haben. Zugleich hat die weibliche Autorität in Religionsfragen aber nicht eine radikale Abwendung von religiösen Gelehrtentraditionen, die Geschlechterungerechtigkeiten hervorbringen, zur Folge. Vielmehr kommt es zu einem Neu-Verständnis eben dieser religiöser Texte.[132] Durch ihre Verortung in einem genuin islamischen Diskurs vermögen die Frauen es, ihrem Anliegen Gehör zu verschaffen.

KALMBACH scheint diese Perspektive nicht hinreichend in ihre Analyse aufzunehmen: Das Paradigma der Gleichheit im religiösen Betrieb beeinflusst ihre Analyse, wie mit einer Praxis, in der der Ausschluss von Frauen beispielsweise aus der gebetsleitenden Funktion als unwichtig abgetan wird, umgegangen wird. Darüber hinaus wirft es ein Licht darauf, wie das universelle Verständnis von Geschlechtergleichheit die wissenschaftliche Analyse von Genderfragen paradigma-

130 Siehe Abschnitt IV, Kap. 1.
131 OMAR 2013: 354-355.
132 AMIR-MOAZAMI/JOUILI 2006: 631-634.

tisch prägt.[133] Kalmbachs Fokus auf die generelle Benachteiligung von Frauen im Mittleren Osten gegenüber den Männern verstellt den Blick darauf, was eigentlich hier passiert: Frauen wie al-Habaš streben gar nicht als allererstes danach, alle männlichen Normen, die die gemeinschaftliche Religionsausübung prägen, zu kopieren, gänzlich für sich zu vereinnahmen oder sich daran abzuarbeiten. Sie fordern für sich nicht das gleiche Recht wie für Männer ein, sondern insistieren auf ihr Recht als Teil der gesamten islamischen Gemeinschaft. Sie werfen der islamischen Gemeinschaft, respektive den muslimischen Männern vor, Frauen explizit auszuschließen und zu benachteiligen. Sie nehmen das innerhalb der muslimischen Communities dominante Narrativ von der frauenfreundlichen islamischen Religion auf und bringen religiös legitimierte Argumente zur Rolle und Stellung der Frauen und Männer vor. Dabei rekurrieren die Frauen häufig auf die These von der Komplementarität, also darauf, dass Frauen und Männer sich ergänzen, und insistieren darauf, dass eine Gleichstellung in allen Fragen nicht geschlechtergerecht wäre.[134] Die geschlechtsspezifischen Markierungen führen zugleich auch zur Konstruktion, was denn universell muslimisch ist. An diesen geschlechtslosen Ideal-Muslim*innen orientieren sich Frauen und fordern dies von den Männern ebenfalls ein. Die Frauen erheben also explizit nicht die von Männern ausgeübte Religion zur Norm, an der sie teilhaben wollen, sondern sie stellen universelle Kriterien für die gesamte islamische Gemeinschaft auf, die zur Norm erhoben werden sollen: in Bezug auf Sittlichkeit und Moral, Frömmigkeit und Spiritualität, Wissenserwerb und Allmacht Gottes. Auch am Hauptfeldforschungsort wird gerade die Gebetsleitung von den Frauen in den Moscheen gar nicht als ein Vorrecht der Männer angesehen. Hier berufen sie sich auf die Formel, dass der Beste dem Gebet vorstehen soll.[135] Diese geschlechtsblinde Haltung fokussiert die Kompetenz und Qualifikation der/s Einzelnen jenseits seiner/ihrer geschlechtlichen Markierung. Gleichzeitig verstellt sie auch den Blick für die systemische Geschlechterungleichheit, die dazu geführt hat, dass unter den Besten eben nie Frauen zu finden sind, die in der Lage wären, das Gebet zu führen. Die Legitimation der männlichen Gebetsleitung per se nicht als männliches Vorrecht anzusehen, sondern als eine Frage der Kompetenz, sowie die vermehrte Teilnahme an den symbolisch aufgeladenen Freitagsgebeten durch Frauen ist sicher auch das Einfallstor für zukünftige weibliche Gebetsleitungen. Denn mit der geschlechtsblinden Affirmation auf der einen Seite und den durchaus vorhandenen historischen Zeugnissen wird die legitimatorische Basis für zukünftige Aushandlungen gelegt. Ob das Ignorieren der Gebetsleitung als ein männliches Vorrecht und dementsprechend die Benachteiligung der

133 Vgl. hierzu insbesondere Abu-Lughod 2001, auch Mahmood 2005: 10-12, vgl. für Deutschland: Amir-Moazami/Jouili 2006.

134 Vgl. auch Bendixsen 2013: 216-224.

135 Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

Frauen tatsächlich tragend sein wird, wird sich zeigen. Für zukünftige Forschung ist anstelle einer eindimensional verstandenen Geschlechtergleichheit als Analysekriterium der Fokus auf proaktiv vorgenommene Verschiebungen in den Kriterien der religiösen Autorität wie z.B. bei der Gebetsleitung von geschlechtsbasierten hin zu meta-geschlechtlichen notwendig.

Die von al-Habaš und anderen religiösen Expertinnen nicht eingeforderte Geschlechtergleichheit wie sie KALMBACH versteht, ist in ihrer Studie bedeutsam. Allerdings fragt KALMBACH nicht danach, warum statt dem Wunsch nach Gebetsleitung, Gebetsruf u.a. das Recht nach Wissensvermittlung in der Moschee im Vordergrund steht. Was bedeutet denn die Gebetsleitung aus weiblicher Perspektive? *Ṣalāt* ist eine *ʿibāda*-Praxis, die von jeder Frau und jedem Mann selbst vollzogen werden kann. Um das Heil zu erlangen, das mit dem Gebet verbunden ist, bedarf es keiner Vermittlerperson, die über eine spezielle Heiligkeit und Autorität verfügt. In den gemeinschaftlich begangenen *ṣalāt* ist der Imam derjenige, der mit dem Rücken zur Gemeinde steht und selber das Gebet mitbetet, das auch seine Gemeinde betet. Er fungiert symbolisch als Leiter, aber spendet kein Heil. Für die meisten Gemeindemitglieder hinter ihm hat dies nur die Relevanz, dass sie davon befreit sind, nicht alle notwendigen Koranverse, Segenssprüche und Lobpreisungen aufzusagen, da dies der Imam übernimmt. Die Betenden richten sich nach den Bewegungen des Imams, aber um den Gotteslohn des Gebets zu erreichen, bedarf es der inneren Einkehr und formalen Richtigkeit in der Gebetspraxis anstatt eines heilspendenden Akteurs. Auch beim Vortragen der *ḫuṭba* als obligatorischer Teil des gemeinschaftlichen Freitagsgebets hat der Imam die Leitungsfunktion, da er eine Predigt vorbereitet oder auf einen reichen Schatz an *ḫuṭba* zurückgreift, um sie vorzutragen. Die *ḫuṭba anzuhören* ist Teil des Freitagsgebets; nur wer sie hört, bekommt den Gotteslohn des Freitagsgebets. Während die Teilnahme am Freitagsgebet für Frauen aufgrund des versprochenen Lohns bei Gott eine immer größere Bedeutung für die Frauen bekommt, ist der Gotteslohn für die Gebetsleitung dagegen nicht im Blick. Gebetsleitung hat eine symbolische Funktion, sonst könnte die immense Ablehnung (insbesondere durch Männer) der weiblichen Gebetsleitung nicht erklärt werden. Dennoch hat der Ausschluss von Frauen aus der Funktion der Gebetsleitung nicht die Brisanz, die der Ausschluss von Frauen aus dem christlichen Priesteramt innehat. Zugleich muss aber auch festgestellt werden, dass der Gebetsleitung von Frauen eine reduzierte religiöse Bedeutung beigemessen wird. In den untersuchten Moscheen selbst wird nicht darüber diskutiert. Die Anstrengungen für die Sichtbarkeit von Frauen in Moscheen verorten sie in einem ganz anderen Bereich: Wesentlich für die Frauen ist die religiöse Autorität durch Aneignung, Reflexion, Deutung und Vermittlung von Wissen und eben nicht die Symbolkraft, die der Gebetsleitung zukommt. Die Frage von KALMBACH müsste gerade nicht lauten, warum Frauen nicht die Gebetsleitung, den Gebetsruf u.a. einfordern, sondern, warum sie ausgerechnet das Unterrichten einfordern. Ist es tatsächlich so, dass

sich Frauen mit Unterrichten »begnügen« – wie es aus der Analyse von KALMBACH herauszulesen ist – und damit ihr Recht auf religiöse Autorität so selbst limitieren? Oder steht das Unterrichten auf einer Ebene der Geschlechtergerechtigkeit, die diese Frauen sehr wohl einfordern, was aber KALMBACHS Blick entgeht?

Unterrichten bedeutet, sich Wissen anzueignen und Wissen zu vermitteln. Jede Vermittlungsleistung ist auch eine Interpretationsleistung und ist mit der Macht, Wissen zu selektieren und damit bestimmtem Wissen Gültigkeit zu verschaffen, verbunden. Der Anspruch, religiöses Wissen selbst zu produzieren, wird als gesamtmuslimische Pflicht verstanden. Damit rücken Frauen den Ausschluss von Frauen aus dem Zugang zu religiösem Wissen, das jahrhundertelang Männern vorbehalten war, in die Nähe einer unislamischen Handlung. Wissensaneignung und Wissensvermittlung, um die Bedeutungen und Hintergründe des Glaubens zu verstehen, bedeutet, dass Frauen eine wissensbasierte Religiosität beanspruchen. Ihr Zugang zu den religiösen Quellen und exegetischen Werken, ihre Befähigung, anhand dessen den Koran zu interpretieren und religiöses Wissen zu deuten sowie das historisch gewachsene Wissen zu reflektieren, wird vor Ort als wichtig und wertvoll erachtet. Rhetorisch gefragt: Was bedeutet dann noch das Recht auf Gebetsleitung angesichts der immensen autoritativen Bedeutung, die Wissensdeutung und -vermittlung hat? Denn Frauenunterricht in den Moscheen ist in ihren diversen Formen – gerade im islamischen Feld in Deutschland mit seiner ausgeprägt männlichdominierten Genese – eine zeitgenössische Entwicklung: Fast alle Frauen und Männer können sich noch erinnern, dass es eine Zeit in ihrem Leben gab, als Frauen um ihren Platz in Moscheen kämpfen mussten und in manchen Moscheen noch immer tun. Allein junge Musliminnen und Muslime sind mit der Normalität einer Familienmoschee aufgewachsen – und auch dies ist nicht bundesweit der Fall. Die Anderen hatten jahrelang keine eigenen Räumlichkeiten und mussten sich beispielsweise an den Gesegneten Nächten und zu den *Tarāwīḥ*-Anlässen mit *Hinterhofräumen* begnügen. Lehrerinnen, Predigerinnen, und Referentinnen kamen nur sporadisch. Die Mädchen wurden nach der Kinder-Koranschule in Ferienkurse in andere Städte oder ins Ausland geschickt, weil es vor Ort keine weiterführenden Angebote gab. Die Frauenabteilungen in Moscheen konstituierten sich zwar schon früh, aber sie umfassten sowohl alle Altersgruppen als auch sozialen Kapitale. Differenzierte religiöse Arbeit von Frauen für Frauen etablierte sich erst nach und nach mit privat oder vereinsrechtlich organisierten Instituten, der Entwicklung religionspädagogischer und religionsdidaktischer Konzepte, Materialien und Unterricht sowie der daraus generierten religiösen Autorität in Interpretation und Vermittlung islamischen Wissens und schließlich auch mit der religiösen Bildung in Schulen und Universitäten. Die religiösen Expertinnen in den Moscheen am Hauptfeldforschungsort haben sich ihre religiösen Expertisen auf vielfältige Weise angeeignet: Imam-Hatip-Schulen und/oder ein Theologie-Studium in der Türkei und in Deutschland, Studium an der al-Azhar-Universität in Kairo, Studium der

islamischen Religionspädagogik in Deutschland, Belegung von Kursen und Seminaren am »Islamologischen Institut« und am IPD, Schulungen und Seminare der IGMG, VIKZ und DITIB und nicht zuletzt im Selbststudium in Lesekreisen, Lernzirkeln, Treffs und Korankursen. Somit ist auch im Bereich der Frauenbildung in Moscheen zu beobachten, wie die im vorigen Abschnitt ausgeführten Verflechtungen zwischen Entwicklungen in muslimischen Herkunfts- und Bezugsgesellschaften, die migrationsbedingte Aufwertung der Moschee an sich und die Anstrengungen in Deutschland, islamisches Wissen zu diversifizieren, sich gegenseitig befruchten. So zeigt sich, dass die weibliche Gebetsleitung, die durch den Begriff *Imamin* in den öffentlichen Debatten um Frauen in der Moschee prominent in den Vordergrund gerückt wird, neben der Wissensaneignung, -deutung und der damit verbundenen religiösen Autorität verblasst. Im Wesentlichen beruht die Forderung nach weiblicher Gebetsleitung in Moscheen auf der Parallelisierung der islamischen Gebetsleitung mit der christlichen Gottesdienstleitung. Dabei geht diese Gleichsetzung sowohl an den Herausforderungen in Moscheen als auch an praktischen Fragen der Geschlechtergerechtigkeit vorbei. Wie in Abschnitt II schon im Zusammenhang mit dem Begriff des religiösen Akteurs und dem Fokus auf Imame als alleinige Träger von religiöser Autorität diskutiert wurde, kommt dem christlichen Priesteramt durch die Weihe und dementsprechend dem ausschließlichen Recht des Priesters in der christlichen religiösen Praxis, in der Kirchenliturgie und in der theologischen Frage der Heilsspendung eine ungleich wichtigere Rolle zu. Die Frauenordination wird daher als volle Gleichberechtigung von Mann und Frau im kirchlichen Bereich angesehen. Dieses christlich geprägte Religionsverständnis von speziell mit religiöser Autorität ausgestatteten Akteur*innen, die heilsbringende Zustände produzieren können und somit religiöse Macht monopolisieren, fehlt unter Muslim*innen. Eben dieser Umstand bietet zugleich das Einfallstor für theologische Diskussionen in Bezug auf weibliche Gebetsleitungen. Durch die Bedeutung, die Wissensvermittlung in Moscheen für Frauen hat, wird allerdings sicher vor der weiblichen Gebetsleitung anderes thematisiert werden: nämlich Religionsunterricht und Predigten von Frauen vor einem gemischten Publikum und die *ḫuṭba*-Lesung durch Frauen.

IV. Die hegemoniale Lehrtradition und ihre Kritiker*innen – Suche nach dem wahren Islam in Mainstream-Moscheen

Feldnotiz »So habe ich das aber von meinem Vater gelernt.«[1]

Jedes Wochenende gibt es in der Yunus-Emre-Moschee Unterricht für Kinder und Jugendliche zwischen acht und ca. 14 Jahren, der dreigeteilt ist: Koranalphabetisierung (türk. *elif cüz*), Koran rezitieren/lesen (*taǧwīd/tecvid*) und verstehen (*tafsīr/tefsir*) sowie Religionsunterricht (türk. *din dersi*). Die Koranalphabetisierung übernimmt Mahmut, der Imam der Moschee. Zeitlich parallel unterrichtet die weibliche Religionsbeauftragte Semra Rezitieren und Verstehen. Die Schülerschaft ist nach ihrem Kenntnisstand aufgeteilt (und nicht nach Geschlecht wie in der Altstadt-Moschee). Nach diesen »Korankursen« kommen nach einer ca. fünf bis 15minütigen Pause alle Schüler und Schülerinnen zum Religionsunterricht des Imams wieder zusammen.

Der Unterricht in Koranalphabetisierung ist ein Einzelunterricht im gemeinsamen Klassenraum, d.h. während Mahmut sich jeweils einem Schüler bzw. einer Schülerin zuwendet, sollen die anderen still ihre Aufgaben üben, was sie aber in der Regel nicht machen. Stattdessen wird geredet, Quatsch gemacht, auf Smartphones geschaut oder ähnliches. Während der Unterricht von Semra ruhig, konzentriert und teils mit unterschiedlichen didaktischen Methoden abläuft, ist der Religionsunterricht von Mahmut eine Mischung aus engagiertem Unterricht mit sich schnell wechselnden didaktischen Methoden sowie Themenfolgen und einem Frontalunterricht mit unaufmerksamen und lauten Schülern und Schülerinnen. Während meiner ersten Besuche im Juni 2013 ging es um das Thema »Was steht alles im Koran?« (»*Kur'an'da ne var?*«). Sehr engagiert machte Mahmut mit den Kindern Brainstorming, nahm Schüler und Schülerinnen dran und lief während der

1 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Junge: »Babam ama böyle demişti.« [wörtl. »Aber mein Vater hat das so gesagt.«].

ganzen Zeit im Raum umher – es war insgesamt sehr laut und unruhig. Unter anderem nannte ein Kind: »Glücksspiel« (»*kumar*«). Dieses Thema nahm der Lehrer sehr engagiert auf. Immer wieder warfen Schüler und Lehrer verschiedene Aspekte des Glücksspiels in die Runde, die wiederum von anderen kommentiert wurden. Als ein männlicher Schüler meinte, dass die Sünde des Glücksspiels reingewaschen sei, wenn man das daraus erhaltene Geld für eine gute Sache spende, kommentierte der Lehrer, dass dies falsch sei. Aus etwas Hässlichem könne nichts Schönes entstehen. So sei das mit dem Geld aus Glücksspiel auch. Der Schüler rechtfertigte seine Antwort: »So habe ich das aber von meinem Vater gelernt.«[2] Mahmut nahm das sofort auf: »Und was lernen wir hier? Gottes Religion! Nicht mehr die Religion unserer Väter, der Vorväter, sondern Gottes Religion erlernen wir hier!«[3] Der Schüler machte ein wissendes Gesicht, er kannte diesen Ausspruch wohl schon. Er schaute verlegen auf den Tisch und murmelte zustimmend: »Gottes Religion!« Mahmut hatte dies mit einer gewissen Ernsthaftigkeit formuliert und führte nun weiter aus. Der Schüler schaute weiter vor sich auf den Tisch und warf dabei seinen Klassenkameraden Blicke zu. Ich saß nur einen Meter entfernt und hatte den Eindruck, dass der Schüler gegen den Wunsch ankämpfte, zu schmunzeln. Möglicherweise war er auch etwas irritiert über diese plötzliche Vehemenz, mit welcher der Imam dies formulierte. Auch die anderen, etwa vier bis fünf männlichen gleichaltrigen Schüler aus seiner Tischgruppe, die bisher sonst immer recht laut und wenig konzentriert waren, waren verstummt und nickten zustimmend. Der Lehrer wiederholte in der nun ruhig gewordenen Klassenatmosphäre diesen Satz noch mehrmals, bevor er zum Frontalunterricht überging. Das Thema Glücksspiel beendete er, indem er lancierte, dass man im Koran alle Antworten finden könne. Der Begriff »Gottes Religion« ist nach diesen Beobachtungen eine Aussage, die die Schüler schon kannten und die eine gewisse Bedeutung aufwies. In der Folgezeit sollte ich ihn in der Yunus-Emre-Moschee noch oft hören.

Hinführung: Kämpfe in der Mitte des islamischen Feldes – Akteur*innen, Kritiken und die islamische Tradition

Diese Feldnotiz illustriert deutlich, wie ein religiöser Akteur (hier der Imam) eine Sichtweise auf ein Problem religiös legitimiert und eine andere delegitimiert. Er greift auf »den Koran« zurück, in dem alles drinstehe und stellt seine Sichtweise als »Gottes Religion« dar, während die andere Sichtweise lediglich das Wissen der Väter bzw. der Vorfahren darstelle. Abgesehen von der Art der Legitimierung

2 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Junge: »Babam ama böyle demişti.« [wörtl. »Aber mein Vater hat das so gesagt.«].

3 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Biz burda peki ne öğreniyoruz? Allah'ın dinini öğreniyoruz! Babamızın dinini değil, ataların dinini değil! Allah'ın dini!«

bzw. Delegitimierung von Glaubensinhalten, über die in diesem Abschnitt noch zu sprechen sein wird, ist es auffallend, dass alle religiösen Akteur*innen nach festen Wahrheiten suchen und dementsprechend Inhalte im Glauben identifizieren, die ihrer Ansicht nach einen *falschen* Islam ausmachen. Diese Prozedur geht über Richtigstellung, die natürlich Teil der religiösen Arbeit von religiösen Expert*innen in dezidiert wissensvermittelnden Formaten ist, hinaus. Sie ist Teil einer Suche nach der »wahren Religion«, also nach der letztgültigen Wahrheit. Dies wird keinesfalls nur von Expert*innen vorangetrieben. Auch Nicht-Expert*innen suchen nach der wahren Religion und stoßen hierzu Diskussionen an, hinterfragen die Ausführungen der religiösen Expert*innen und sind somit an den Aushandlungsprozessen von islamischem Wissen beteiligt.

In den folgenden Kapiteln geht es um eben jene Dichotomie von wahrer und falscher Religion, die die Kritiken, die innerhalb der Moscheen zu beobachten sind, einrahmen. Diese Dichotomie betrifft insbesondere Angelegenheiten des Glaubens und der Glaubenspraxis sowie des ethisch und moralisch integren Verhaltens, zugleich geht es auch an die Substanz der Religion, nämlich um den Umgang mit den Quellen, Traditionen und Fragen des Islams und ihre Hierarchisierung. Es gibt zwar auch Akteur*innen, die mit Mitteln der Polemik, des Postulats oder der reinen Ablehnung arbeiten. Bedeutung innerhalb der Moscheelandschaft erlangen allerdings diejenigen Akteur*innen, die in positiv-pädagogischer Weise erörtern, warum dieses oder jenes falsch oder richtig ist, und somit Handlungsoptionen anbieten, die im Kontext religionsphilosophischer Überlegungen zum verhandelten Menschenbild und zu gesellschaftlichen Positionen anzusiedeln sind. Gleichzeitig offenbart der kritisierte spezifische Wissensgehalt, wie islamisches Wissen an bestimmte islamische Traditionen angebunden ist – über den jeweils religiös-funktionalen und sozialen Sinn für die Gläubigen hinaus. Ich argumentiere, dass die in Moscheen verhandelten konkreten Aspekte und Kritiken um Gültigkeit und Richtigkeit des islamischen Wissens in Fragen der islamischen Tradition verortet werden müssen und nicht abgekoppelt von dieser betrachtet werden können. Studien zu Religionsverständnissen unter Muslimen und Musliminnen in Deutschland beschreiben häufig die erfragten oder beobachteten Haltungen. Eine Kontextualisierung durch Offenlegung von relevanten Diskurssträngen der islamischen Tradition und eine Einordnung der Kämpfe in gesellschaftliche Kontexte und in Narrative in islamischen Diskursen in den Bezugsländern Deutschland, Türkei, Marokko und/oder Ägypten erfolgt in der Regel nicht.[4] Daher sollen hier die von den religiösen Akteur*innen vorgebrachten Themen und Deutungen im Lichte der islami-

4 Beispielsweise beobachtet BEILSCHMIDT in ihrer Feldforschung, dass religiöse Akteur*innen ihre verstehensorientierten, reflektierenden Haltungen an die »islamische Theologie« anbinden. BEILSCHMIDT führt zwar diese Haltungen intensiv aus, konkretisiert aber die genannten Bezugspunkte zur islamischen Theologie nicht weiter. Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 171.

schen Traditionen beschrieben und analysiert werden, um Aufschluss darüber zu bekommen, wie der Bezug zur islamischen Diskurstradition aussieht.

Die Aushandlungen können als Kämpfe im islamischen Feld analysiert werden, da sie wirkmächtig sind. Über Dispute in den systematisierten Wissensvermittlungen hinaus schlagen sie sich dezidiert in Konflikten um die Gestaltung von religiöser Praxis nieder.[5] In den Kämpfen wird wahrer Islam mit *authentisch*, *richtig* und *heilsbringend* assoziiert, falscher Islam dagegen mit *erfunden*, *heilsverweigernd* und *islamzerstörend*. Konstruktionen von wahrem und falschem Islam rufen immer auch Gegenstimmen hervor, denn die Klientel des jeweils so benannten falschen Islams ist meist nicht abstrakt, sondern inmitten der Gemeinden und Expert*innen zu finden. So beobachtete ich auch, dass in derselben Gemeinde unterschiedliche Vorstellungen von wahrem und falschem Islam herrschen können sowie verschiedene Islamvorstellungen von unterschiedlichen Personen als dominant wahrgenommen werden. Dementsprechend verlaufen Fraktionierungen zwischen religiösen Expert*innen einer Moschee, zwischen Expert*innen und (Teilen) der Gemeinde, innerhalb der internen Gruppen und Treffs sowie innerhalb der Gemeinde. Je nach Position der Akteur*innen ergeben sich innerhalb der Moscheen in unterschiedlicher Art und Weise *Mehrheiten* und *Minderheiten*.

Auf dem Spiel stehen einerseits die von Kritiker*innen als *Volksglauben* und *nachgeahmter Islam* bezeichnete religiöse Praxis von Gläubigen, insbesondere die ästhetisch-spirituelle Dimension der Religiosität, und andererseits der sunnitische Mainstream, die *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* (türk. *Ehl-i sünnet ve'l cemaat* ›Leute der Sunna und der Gemeinschaft‹), als gelehrige islamische Tradition. Die Delegitimierung von bestimmten islamischen Traditionen als Volksglauben erfolgt je nach Duktus als kulturelle, oberflächliche und/oder tradierte Erscheinungen der Religiosität, als »Religion der Eltern«, als »alttürkisch-schamanistische« (türk. »*eski türk-şaman*«), respektive magische/vorislamische Sitten oder christlich-biblische Vorstellungen ohne koranische Verankerung[6]. Neben diesem Kampf gegen den *Aberglauben* hat sich insbesondere das jeweilige Verhältnis der Akteur*innen zum hegemonialen sunnitischen Mainstream als maßgeblich herausgestellt. Die religiösen Akteur*innen lassen sich daher als Kritiker*innen und Verteidiger*innen der Tradition fassen. Die Bandbreite der kritisierten Aspekte an der Lehrtradition ist groß: Sie beginnt mit der (teilweisen oder totalen) Ablehnung der Nachahmung

5 Einige der daraus resultierenden Kämpfe wie z.B. die Gestaltung des *Mawlīd an-Nabī* oder die Bedeutung des Frauenbereichs habe ich schon in den vorangegangenen Kapiteln ausgeführt und analysiert, auf die im Folgenden lediglich verwiesen wird.

6 So wird zum Beispiel die unter Muslim*innen verbreitete Schöpfungslehre der Frau aus der Rippe des Mannes als eine Entlehnung aus der biblischen/christlichen Tradition bezeichnet, da die wahre islamische Schöpfungslehre diejenige der gleichwertigen und somit gleichrangigen Schöpfung der Geschlechter sei. Feldnotiz, Treffen der Interkulturellen Frauengemeinschaft, 31.01.2016, Altstadt-Moschee.

(*taqlīd*) der Lehrmeinungen und Lehrautoritäten der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* anstelle von eigenem Abwägen und Erörtern, über die Betonung eines *maḏhab*-freien Islams bis hin zur Postulierung eines universell-gerechten Verständnisses des Korans und der Sunna, welches in der islamischen Tradition aufgrund gesellschaftlich bedingter Interpretationsumgebungen wie z.B. einer »patriarchalischen Tradition« (türk. »*ataerkil gelenek*«)[7] nicht abgebildet sei. Zugleich spielt die Wahrnehmung, dass die Bewahrung der Lehrtraditionen zum Stillstand und letztendlich zu einem »Zurückgeblieben-Sein« der islamischen Welt (türk. »*gerikalmışlık*«) geführt habe, eine wichtige Rolle. In den Kämpfen geht es darum, welche Werte und dementsprechend welche Kapitale von Akteur*innen wirkmächtig werden: Vertrauen auf Vernunft, Wissen und Koranwissen, *gerechte* Lesung der islamischen Quellen, Fortschrittsdenken, vernunftgeleitete Hinterfragung/Reflexion und bewusste/ehrliche Religiosität werden von Kritiker*innen – die es sowohl unter Expert*innen als auch unter Nicht-Expert*innen gibt – als genuin-islamische Handlungsaufforderungen, respektive als Methoden des wahren Islams konzeptualisiert. Religionsphilosophisch betrachtet fällt auf, dass in der Kritik an der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* wie auch an der so bezeichneten Volksreligiosität die Vorstellungen vom wahrem Islam stark von Verantwortung, Freiheit und Entscheidungsgewalt des Menschen und damit vom Primat der Vernunft und des Bewusstseins des Menschen geprägt sind, womit das Konzept des rational handlungsfähigen Menschen religiös-heilstechnische Begründung erfährt.

All diese Kritiken und Kämpfe können in die Narrative der Reinheit, Wahrheit, Monopolisierung von Lehrmeinungen und Aufklärung, welche die Moderne auszeichnen, eingereiht werden, wie in diesem Abschnitt aufgezeigt werden soll. Die Frage nach dem wahren Islam trägt die Auseinandersetzung mit theologischen Referenzen, legitimen Quellen und Methoden sowie legitimen Exegeten und Exegetinnen in sich. Sowohl volkstümliche Traditionen als auch Einflüsse anderer Religionen stören das Narrativ des authentischen, richtigen Islams, dessen Hauptquellen die *rein islamischen* sein müssen. Als solche werden lediglich Koran und Sunna verstanden. Alle weiteren Quellen unterliegen stets einer Vertrauenskontrolle. Konzepte wie *taqwā* (›Gottesfürchtigkeit, Frömmigkeit‹) und das vorbildhafte Leben Muḥammads und seiner zeitgenössischen Anhänger und Anhängerinnen (*aṣ-ṣaḥāba*) bzw. der rechtgeleiteten Vorväter (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) werden hierzu fruchtbar gemacht. Gerade die verdichtete Einbettung des wahren Islams in die koranische Offenbarungszeit und der Impetus der Rationalisierung führen zu einer Hierarchisierung des religiösen Kapitals. Die im islamischen Feld beobachtete religiöse Positionierung im Sinne einer wissens- und vernunftbasierten Religiosität geht dabei in der Regel einher mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit und der

7 Feldnotiz, Korankurs für Frauen, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Semra. Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

Objektivierung koranischer Aussagen statt Offenheit in der Exegese, die sich in der islamischen Tradition insbesondere innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* niederschlägt. Vielfach sind in der Forschung die weltweiten Bestrebungen zur Rationalisierung, wissens- und reflexionsbasierter Religiostät und ergo Purifikation von als nicht islamisch angesehenen Traditionen sowie die Herstellung von bewusster Religiosität unter Muslim*innen als *Islamic Revivalism*, *islamischer Modernismus*, *Reformislam*, *islamische Erneuerung* u.ä. bezeichnet worden, die im 18./19. Jahrhundert auf der Suche nach einem authentischen Islam ihren Anfang nehmen.[8] Der Religions- und Islamwissenschaftler Jean Jacques Waardenburg bettet Rationalisierung allgemein in die Methoden des normativen Islams ein, was er als typisch für eine schriftbasierte Religion ansieht. Unabhängig von den frühislamischen Entwicklungen in Bezug auf Wissen und Vernunft beobachtet er aber: »A particular kind of rationalization takes place today in the development of new Islamic ideologies and their presentation of Islam as a single coherent view of life and world.«[9] Nach Haj wird in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die Vorstellung von »Muslim subjects capable of judging for themselves« richtungsweisend, wonach der »educated, rational Muslim subject« als »a ›good‹ Muslim« verstanden wird.[10] Diese Entwicklungen markieren einen Bruch mit der *Tradition* und zugleich ebnen sie den Weg, Tradition neu zu bewerten. Die Analyse von Abhandlungen um authentischen Islam in den letzten Jahrhunderten können daher dezidiert als Diskussionen analysiert werden, in denen die genannten Konzepte vor dem Hintergrund der *Moderne* als mit existierenden *vormodernen* islamischen Konzepten verwoben betrachtet werden.[11] Die Ablehnung der Tradition auf der einen Seite und die Aktualisierung von Tradition auf der anderen Seite bestimmen somit den Umgang mit *der* Tradition heute. Damit schreiben sich diese Entwicklungen ebenfalls in eine islamische Tradition ein, weshalb einige Forschende diese Erscheinungen als Fortführung der Tradition, d.h. als Tradition der Reformtradition im Islam bewerten.[12] Inwiefern die Kämpfe in Moscheen um islamische Tradition in der Kontinuität dieser Reformtradition stehen, wird schließlich im letzten Kapitel dieses Abschnitts zu klären sein, auch und gerade weil vor Ort der Begriff *Reform* oder Erneuerung fast vollständig vermieden wird bzw. negativ konnotiert ist.

Die Kritiker*innen der Tradition wenden sich mal offen mal subtil gegen religiöse Normen und Lehren, die über Jahrhunderte hinweg formuliert wurden. Aus denen sind in Verbindung mit herrschaftlicher Macht genormte Lehrtraditionen

---

8 Vgl. z.B. Haddad/Voll/Esposito 1991, Waardenburg 2002, Mahmood 2005, Haj 2009, Halverson 2010, Jouili 2011. Siehe ausführlicher hierzu Abschnitt I, Kap. 2.

9 Waardenburg 2002: 98.

10 Vgl. Haj 2009: 9-11; Zitate: 11.

11 Vgl. z.B. Asad 1986, Schielke 2007, Halverson 2010, Haj 2009.

12 Amir-Moazami/Salvatore 2002, Salvatore 2009, Jacobsen 2010.

hervorgegangen, die Bindungskraft für Gläubige beanspruchen: In der vorherrschenden sunnitischen islamischen Tradition, der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* sind heute die dogmatische Glaubenslehre (*ʿaqīda*, pl. *ʿaqāʾid*, türk. *itikad/akâid*) und Glaubenspraxis sowie die Gesamtheit der religiösen Rechte und Pflichten mitsamt ihren Methoden und Herangehensweisen ausgebildet. Als Mainstream-Islam informiert sie zum einen die Bindung des/der Einzelnen an eine der vier koexistierenden *ḥanafītischen*, *mālikītischen*, *šāfiʿītischen* und *ḥanbalītischen* Rechtsschulen (*maḏhab*, pl. *maḏāhib*, türk. *fıkıh mezhepleri*), die untereinander als gleichgestellt betrachtet werden. Zum anderen bestimmt sie die Bindung an eine der zwei dominanten theologischen Schulen (*ʿaqīda*, türk. *itikat mezhebi*), die *ašʿarītische* und *māturīdische* Glaubensschule.[13] Für Verteidiger*innen dieser Tradition ist »richtiges Muslimisch-Sein« (türk. »*itikadi*«) ohne die Bindung an *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* nicht möglich. Dadurch stehen sie besonders im Fokus der Kritiker*innen an der Tradition, zugleich sehen sie sich selbst als Verteidiger*innen des wahren Islams. Die Tradition verteidigende *Experten* und *Expertinnen* dagegen argumentieren auf einer theologischen Ebene und betonen die Hegemonialität der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als methodengestützte Wissenstraditionen einer konsensorientierten muslimischen Gelehrtenschaft. Volkstümliche Traditionen werden teilweise als Niederschlag eben dieses Expert*innenwissens betrachtet, die nicht abgelehnt werden müssen, solange sie nicht die Fundamente des Glaubens betreffen – wobei die Frage, was die Fundamente des Glaubens sind, selbstverständlich auch zur Diskussion steht. Gegenüber Angriffen von *reformerisch/liberaler* sowie *wahhabitisch/salafistischer* Seite betrachten sich in diesem Kampf die Verteidiger*innen der hegemonialen Lehrtradition der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als Bewahrer*innen der wahren Religion. Sie betonen die zentrale These des mittleren Weges, die die eigene Legitimation fundiert, um sich dadurch gegen *wahhabitisch/salafistische* oder *liberal/reformerische* Interpretationen zu wehren, die an den Rändern stünden.[14] Aber auch im Lager der vernunft- und wissensorientierten Akteur*innen ist *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* durchaus als richtiger Weg akzeptiert. Nicht die gesamte Lehrmeinung und ihre Methoden der Meinungsfindung werden per se abgelehnt, vielmehr werden diese im Lichte der Vernunft und des Wissens neu gelesen. Die Kritik an ihr kann somit als ihre Enthierarchisierung analysiert werden: Es geht um die Verfügbarmachung der islamischen Ideengeschichte für die Gegenwart, unabhängig von den anerkannten Kriterien der Rechtsschulen und/oder den Methoden der Koranexegese.

---

13 Zu den theologischen Schulen des Sunnitentums werden in Handbüchern als historische Schulen auch die *muʿtazilitische* und die salafitische gezählt. Vgl. Fığlali 1993. Salafitisch meint hier dezidiert nicht den modernen Salafismus bzw. Neo-Salafismus.

14 Vgl. hierzu Abschnitt I, Kap. 1.

Die Verteidigung der islamischen Tradition bzw. die Kritiken an der Kritik sind akteursspezifisch unterschiedlich positioniert, wie ich im vierten Kapitel ausführe: Wenn sich Nicht-Expert*innen positiv auf islamische Traditionen berufen, verteidigen sie die hegemoniale Tradition der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, den Islam der Eltern und/oder die für sie sinnhaften volkstümlichen Traditionen als durchaus erhaltenswerte Islamvorstellungen. Das ist nicht als banaler Konservatismus zu werten, sondern als eine Strategie, sich den bisher erworbenen religiösen Habitus nicht nehmen zu lassen, der ja für die Betroffenen sinngebend ist. Solche Haltungen sind in allen Generationen zu finden. Daher ist sie auch keine rein generationelle Frage, wie sie teilweise in der religionssoziologischen Forschung analysiert worden ist, sondern hat mit Bildungs- und Sozialkapital zu tun. Da in der so genannten »Modernisierungstheorie« Rationalität und Reflexion zur Individualisierung führen und dies allein ein Phänomen des Westens sei, wurde in einem früheren Forschungsstrang häufig konstatiert, das im vis-à-vis mit Europa Muslim*innen mit der Moderne in Berührung kommen, und die hier geborenen und aufgewachsenen Muslim*innen schließlich sich von ihren vormodernen Religionsverständnissen aus der Heimat ihrer Eltern abwenden, wodurch Konflikte zwischen volksreligiösen Vorstellungen und intellektuell-kognitiven Haltungen zur Religiosität als generationeller Konflikt analysiert werden.[15] Ein solcher Blickwinkel übersieht aber die fast zweihundertjährigen Säkularisierungsprozesse und Modernisierungsbestrebungen in muslimischen Gemeinschaften und Gesellschaften. Eine weitaus höhere Erklärungskraft als den Kriterien Alter, Generationszugehörigkeit oder Herkunftslandaffinität ist daher den Milieus zuzuschreiben, in dem sich muslimische Gemeindeangehörige bewegen. Insbesondere dem Bildungskapital, also dem Verständnis und dem Erwerb von Bildung mit der Leitidee der Vernunft und Belegbarkeit, ist Bedeutung beizumessen. Darüber hinaus zeichnet die Nicht-Expert*innen, die die Tradition verteidigen, eine Verbindung zu den spirituellen und emotionalen Aspekten eines elterlich und gemeinschaftlich vermittelten Islams aus. Bewusste religiöse Praxis ist für sie nicht zuallererst über Verstehen und den kognitiven, literalen Zugang zur Religion geregelt. Ihre religiöse Sinngebung ist im besonderen Maße durch Rituale, habitualisierte Spiritualität und Verortung in einem spezifischen religiösen Gedächtnis eingerahmt. Diese Sinngebungsprozesse als Forschende wahrzunehmen, bedeutet, deren religiöse Praxis nicht lediglich als Ausdruck einer formalisierten Religiosität aufzufassen wie dies von den lokalen Kritiker*innen und auch in der Forschung vorgebracht wird, sondern ihrer je eigenen Sinndeutung nachzuspüren. Damit kann auch besser erfasst werden, wie Prozesse von Wandel des symbolischen Kapitals von statten gehen, die durch

---

15 Vgl. hierzu Peter 2006a: 105-107, vgl. auch Beilschmidt 2015: 120-122, Jacobsen 2010: 41-43, Bendixsen 2013: 7-11. Peter analysiert detailliert einige Forschungsarbeiten, die mit Prämissen der »Modernisierungstheorie« zu eben diesen Ergebnissen kommen.

die Delegitimierung von bestimmter religiöser Praxis hervorgerufen werden. Daraus ergibt sich die Sachlage, dass es innerhalb der Gemeinden unterschiedliche Haltungen und Reaktionen zu den Aufklärungsbemühungen anderer Muslim*innen gibt: Auf der einen Seite gibt es Muslim*innen, die sich ihren bisherigen Islam nicht von Kritiker*innen nehmen lassen wollen und mit den von Kritiker*innen vorgestellten Konzepten des *Islamic Revivalism* hadern. Auf der anderen Seite lege ich dar, dass Rationalisierung des Islams im Islamdiskurs in Deutschland durchaus auf Gläubige trifft, die sich abgeholt fühlen und deren Subjektivierung ankurbelt.

Was in den von mir aufgesuchten Moscheen aktiv kaum sichtbar war, ist eben derjenige Zweig des islamischen Modernismus, dessen Hauptcharakteristika ein wörtlich-eingeengtes Verständnis von Koran und Sunna, die sehr eingeschränkte Entscheidungsgewalt des/r Einzelnen und die Ablehnung von spirituell-mystischen Elementen sind. Er begegnete mir allenfalls als Negativfolie des wahren Islams in Predigten, *sohbet*s und Reden.[16] Dadurch sind die Kämpfe als abstrakte Abgrenzung zu diesen innerhalb und außerhalb des Feldes als salafistisch oder wahhabitisch bezeichneten Interpretationen zu bewerten. Hier zeigt sich, dass bestimmte Kämpfe im islamischen Feld – auch wenn sie vor Ort nicht vorkommen oder die untersuchten Moscheen davon unberührt bleiben – durchaus thematisch aufgenommen werden. Dadurch sind sie zwar nicht als hegemonial in den Konzepten um wahren Islam in den untersuchten Moscheen anzusehen, spielen aber als narrativer Strang eine nicht zu übersehende Rolle, obgleich die Übergänge fließend sind. Größtenteils ist unter Nicht-Expert*innen eine starke Verunsicherung über die *Islamizität* jener Strömungen vorherrschend,[17] was den Schluss zulässt, dass die Moscheen zwar Akteur*innen und Narrativen aus diesen Spektren hier und da begegnen – zumindest medial vermittelt deren Existenz bekannt ist –, aber als Akteur*innen in den untersuchten Moscheen dezidiert keine Wirkmächtigkeit im Kampf entfalten konnten. Deshalb bleibt im Folgenden dieser Strang des »wahren Islams« unberücksichtigt.

1. Tradition in der Kritik: welche Traditionen denn?

Tradition ist Zielscheibe der Kritiken und ist zum Dreh- und Angelpunkt innerislamischer Kämpfe avanciert. Wie bereits erwähnt, spielt in den untersuchten Moscheen die teils vehemente teils subtile Ablehnung der Gelehrtentradition eine

16 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Interview, ehemaliger Vorsitzender, 09.06.2013, Altstadt-Moschee.

17 Feldnotiz, Tag der offenen Tür, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Gespräch mit männlichen Gemeindemitgliedern.

große Rolle. Dies betraf verschiedene glaubensrelevante Aspekte (*ʿaqīda*, türk. *itikadi*) und theologische Themen (türk. *kelami*) gleichermaßen wie z.B. die Rolle von Nachahmung (*taqlīd*), Bindung an religiöse Gelehrte, das Verständnis von *fiṭra* als islamisches Menschenbild oder Kritik an »einer patriarchalischen Religionstradition« (türk. »*ataerkil bir din geleneği*«). Daher gehe ich zunächst darauf ein, wie, warum und von welchen Akteur*innen die Tradition und damit auch die Träger*innen der Tradition, nämlich Gelehrte, überhaupt kritisiert werden, um dann anhand der »patriarchalischen Gelehrtentradition« die Gelehrtenkritik in Moscheen zu analysieren. Darauf aufbauend wird ein spezifisches Verständnis von wahrer Religion, nämlich das »Gottes Religion« benannte Konzept in der Yunus-Emre-Moschee untersucht. Anschließend werden die in allen Moscheen kritisierten Aspekte der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* beleuchtet, nämlich *taqlīd* (›Nachahmung‹) sowie die Bindung an religiöse Autoritäten. Schließlich wird eine Position genauer betrachtet, die ich als de-kulturalisierten Islam gefasst habe.

Traditions- und Gelehrtenkritik – welche Autorität haben religiöse Gelehrte?

Als Beispiel für Kritik an islamischem Wissen und ergo auch Traditions- und Gelehrtenkritik soll die Aussage des Experten Mahmut zur Rolle von ʿĪsā (Jesus) in der islamischen Heilsgeschichte herangezogen werden. Er bezeichnete zunächst in einer Freitagspredigt und später auch in der Kinder-Koranschule die hegemoniale Vorstellung von ʿĪsā als einzigen nichtgestorbenen Menschen und seine erwartete Wiederkehr als Messias als »die größte Lüge der gesamten islamischen Geschichte«.[18] Er verwies darauf, dass »religiöse Expert*innen« (»*din adamları*«) solche Irrtümer verbreitet hätten. ʿĪsā sei von Gott vor der Kreuzigung gerettet worden – darin ist er mit den meisten Gelehrten einig. Er habe aber weiter im Osten der Welt unerkannt weiter gelebt bis er irgendwann auf natürliche Art und Weise gestorben sei. Die Koranverse, nach der jedes lebende Geschöpf den Tod erfahren werde, bewiesen, dass ʿĪsā gestorben sein müsse; soweit die Argumentation von Mahmut. Dieses Thema allerdings ist innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* gar kein *ʿaqīda*-relevantes Thema: Die sunnitische Gelehrtentradition hat den Glauben an den Messias bzw. die Rolle von ʿĪsā im Heilsgeschehen bewusst offen gelassen, weil es zu keinem Gelehrtenkonsens darüber gekommen ist.[19] Wenn der Imam hier ein nicht-*ʿaqīda*-relevantes Thema als geklärt darstellt (nämlich so, wie er dies interpretiert), und zugleich die dominante Interpretation der Geschehnisse in Jerusalem zurückweist und gar als »größten Irrtum der islamischen Geschichte« bezeichnet, ist dies ein Hinweis darauf, dass er eine *modernistische* Einstellung zu

---

18 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »İslam tarihinin gelmiş geçmiş en büyük yalanı.«

19 Vgl. Fığlalı 1993: 251-266.

Mehrstimmigkeit und zum absoluten Wahrheitsanspruch hat, die sich von der *vormodernen* islamischen Lehrtradition unterscheidet. In Bezug auf die Reduzierung koranischer Aussagen auf einen einzigen Bedeutungs- und Wahrheitsgehalt wird dieser Aspekt wieder aufgegriffen werden. An dieser Stelle soll die Feldnotiz als Beispiel dazu dienen, dass einige Akteur*innen Kritik dahingehend äußern, dass islamische Gelehrte religiöse Traditionen legitimierten, die aber bei genauer Betrachtung keine islamische Grundlage hätten: Die Konzentration auf das Verstehen des Korans helfe daher, religiöse Traditionen auf ihren wahren koranischen Gehalt hin zu überprüfen: »Die meisten [Irrtümer] sind von religiösen Expert*innen in unsere Religion hineingebracht worden.«[20], sagen Mahmut und Semra, die beiden theologisch ausgebildeten Religionsbeauftragten der Yunus-Emre-Moschee, zu unterschiedlichen Gelegenheiten. Gleichzeitig sprechen sie aber auch Teilen der islamischen Gelehrsamkeit eine autoritative Dimension zu: Welche Hadithe als wahr gelten, »steht in den Büchern. Es ist nicht unbekannt. Glaubt nicht daran, was im Fernsehen erzählt wird«.[21] Fernsehen steht hier stellvertretend für die zahlreichen türkischsprachigen religiösen Sendungen, die die späte Aufzeichnung der Hadithe im Vergleich zum Koran problematisieren und daher Hadithen im Allgemeinen kritisch gegenüberstehen.[22] Aber welche Bücher gemeint sind, wird dem Publikum – zumindest zu der jeweiligen Gelegenheit – nicht weiter ausgeführt. Manche religiösen Quellen avancieren so doch neben dem Koran zu Kronzeugen einer wahren Religion. Der Gläubige muss also sowohl Vorsicht als auch Vertrauen in Bezug auf Gelehrte walten lassen.

Mahmut hat nicht besonders viel Vertrauen in das islamische Wissen der Nicht-Expert*innen. Während eines Gesprächs riet er mir an, mich nur mit Menschen mit religiöser Bildung zu unterhalten und die religiöse Praxis der Menschen nicht

---

20 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »[…] çoğu [yanlışlar] din adamları tarafından dinimize sokulmuştur.« In den Ausführungen vor diesem Zitat geht es um die »Irrtümer« (*yanlışlar*), so dass hier mit »die meisten von ihnen« (*çoğu*) auf sie verwiesen wird. So ähnlich wird dies auch von Semra formuliert (Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee).

21 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »[…] kitaplarda yazılı. Bilinmiyor değil. Televizyonlara kanmayın!«

22 Ganz dezidiert meint Semra Fernsehsendungen, die von dem Theologen und Religionsphilosophen Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016) verantwortet wurden. Öztürk war Dekan der Theologischen Fakultät der İstanbul Üniversitesi. Einem breiten Publikum wurde Öztürk durch seine Verteidigung eines »Islams des Korans« [Kur'an'daki İslam; Erstauflage 1992] in Print- und TV-Medien bekannt. Er steht Hadithen kritisch gegenüber und lehnt diese weitgehend ab, weil diese – knapp 200 Jahre nach dem Tod des Propheten aufgezeichnet – politisch und gesellschaftlich gefärbt seien. Daher müsse der Koran als alleinige göttliche Quelle zur religiösen Wahrheitsfindung betrachtet werden – daher auch der Titel seines Buches. Vgl. zur Koranexegese von Öztürk: Eith 2013.

allzu ernst zu nehmen, wenn mich die Entwicklung religiösen Wissens in Moscheen interessiere:

> »Und Frau Ayşe, sprechen Sie nicht mit Menschen, die keine Islamwissenschaften/Theologie studiert haben. Da käme sonst nur Nonsens raus. […] Während ich hier als studierter Theologe bereit stehe, gehen die Leute zur Zauberin [*muskacı*][23] Fatma Hoca. […] Solchen Leuten kann man nicht vertrauen. […] Solche Fatma Hocas, Mehmet Aghas und so, das ist Quatsch. Das ist falsch, was sie machen.«[24]

»Fatma Hocas, Mehmet Aghas« sind für Mahmut ›*selbsternannte* Lehrer*innen‹ (»*sözde hoca*«), die eine von Mahmut nicht gebilligte religiöse Praxis praktizieren. Er sieht bei sich die Autorität, das Wissen anderer abzulehnen [»ich hier als studierter Theologe«], indem er seine Ausbildung gegen Akteur*innen, »die keine Islamwissenschaften/Theologie studiert haben« in Stellung bringt und deren Wissen als erfundenes Wissen und falsche Praxis darstellt. Als Heiler und Vermittler in spirituellen und seelischen Krisen und auch bei praktischen Fragen wie ausbleibende Brautwerbung oder Kinderwunsch werden durchaus Leute mit einer entsprechenden religiösen Expertise hinzugezogen. Dabei lehnt der Imam diese religiöse Praxis nicht fundamental ab: Auch sein von ihm geschätzter Vater wäre durchaus aufgesucht worden, um Menschen derart zu helfen und er selbst habe die Wahrheit, die in dieser Praxis liegt, erlebt. Er selbst würde sich seit seiner Kindheit mit dem Koran beschäftigen, sehe aber bei sich keine Kompetenz, mit Koranversen Menschen zu heilen. Die Mehrheit derjenigen, die dies praktizierten, sei daher nicht vertrauenswürdig.

Auch innerhalb der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee wird ein reflektiertes, quellenbasiertes, sich auf Vernunft gründendes Islamverständnis stark gemacht, das selbstverständlich den Koran als Hauptquelle des Islams fokussiert. In einem Chat-Thread, den ich heuristisch mit »Über ein

---

23 Türk. *Muska* ›Talisman, Amulett‹. Ein *Muska* enthält koranische Verse mit Bittgebeten, Gebete zur Heilung, Schutzgebete gegen den bösen Blick oder anderes Böse. Es ist in dieser *positiven* Form durchaus von *Diyanet*, also in der türkischen offiziellen Amtsreligion, anerkannt. Allerdings können sie auch als *büyü* (etwa ›böser Zauber, Fluch‹) zum Schaden Anderer verwendet werden, was wiederum wegen des Schadens, den dieser anrichten kann, als *ḥarām* gilt und strikt abgelehnt wird. Hier verwendet der Hoca die Bezeichnung *muskacı* durchaus pejorativ, weswegen ich ihn als ›Hexe‹/›Zauberin‹ wiedergegeben habe, um den Bedeutungsgehalt zu verdeutlichen. Die pejorative Bedeutung bezieht sich auch auf Männer. Eine andere Möglichkeit wäre auch, *muskacı* als Quacksalber*in wiederzugeben.

24 »Ve Ayşe hanım, İlahiyat okumamış insanlarla konuşmayın! Abuk sabuk olur. […] Ben burda İlahiyat okumuş olarak dururken, millet gidiyor, Muskacı Fatma hocaya gidiyor. […] Onlara itibar edilmez. […] Bu Fatma Hocalar, Mehmet Ağalar falan, onlar fasa fiso. Yanlış bunların yaptıkları.« Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

islamisches Thema diskutieren« überschrieben habe, treffen verschiedene Haltungen zur Gelehrtenkultur aufeinander: Auf die über einen Messenger-Dienst vorgeschlagene Idee einer Teilnehmerin, beim nächsten programmlosen Treffen der Gruppe »über ein islamisches Thema zu diskutieren«, antwortete die Gruppenleiterin Saida:

> »Also über ein islamisches Thema zu diskutieren ist gefährlich, weil wir dafür nicht genug Wissen haben und weil es oft klare Regeln im Islam gibt (die oft durch jahrelange Bemühungen von Gelehrten erarbeitet wurden). Wir sollten zB nicht darüber diskutieren, ob man nicht vielleicht doch fasten kann, wenn man seine Periode hat, weil man sonst Gefahr läuft, vom richtigen Weg abzukommen… Besser wäre, wir lernen erst mal, was der richtige Weg ist… […]«[25]

Es ist interessant, dass Saida, den Vorschlag über ein islamisches Thema zu diskutieren gleich so negativ konnotiert und dass eine Diskussion zu einem »vom richtigen Weg [abkommen]« führen könnte, welche ja durch Gelehrtenmeinungen gesichert sei. Dabei macht die Gruppe im Endeffekt nichts anderes, als auf jedem Treffen über ein islamisches Thema zu diskutieren. Die Thread-Eröffnerin, eine Nicht-Expertin, führt aus, wie sie das eigentlich gemeint hatte:

> »Salam alaykum ihr Lieben [emoji] Ich meine zum Beispiel, dass wir über ein Thema sprechen, und sagen, was uns dabei hilft, es umzusetzen, und was uns grundsätzlich dadurch, dass wir diese Offenbarung Alhamdulilah [emoji] haben, hilft. Zum Beispiel besser klar zu kommen. Oder was wir daran mögen, was uns berührt hat. Und was wir zu diesem Thema wissen, möglichst mit Quellen Angaben. [emoji] Natürlich meine ich nicht, dass wir diskutieren, ob es stimmt oder nicht. Aber gut, liebe Saida, dass du daran denkst, um Missverständnisse zu vermeiden. [emoji]«[26]

Sie schiebt in ihrer Antwort die Meta-Ebene der Heiligkeit und Wahrheit des Korans vor, bevor sie muslimischen Gelehrten Subjektivität unterstellt und somit eine enthierarchisierende Pluralität von islamischen Gelehrteninterpretationen annimmt:

> »Vor allem, wissen wir, dass die Offenbarung Allahs für uns heilig ist und wahr, und die Worte des Propheten für uns hilfreich und bindend. [emoji] Bei den Gelehrten, kann man vielleicht geteilter Meinung sein, manches ist hilfreich, manches ich weiß nicht, wie ich sagen soll, ist eben deren Interpretation.«[27]

---

25 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.
26 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Martina Asma.
27 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Martina Asma.

Für die Nicht-Expertin hier hat ein Gelehrter nicht per se Autorität. Der Rückgriff auf Tradition ist daher nicht vorbehaltlos zu akzeptieren. Dies spiegelt sich auch im Verhältnis von Nicht-Expert*innen zu Expert*innen in der Gegenwart wider. Dieses Spannungsfeld möchte ich an zwei weiteren Beispielen belegen: Der Vorsitzende einer bosnisch-muslimischen Gemeinde außerhalb des Hauptfeldforschungsortes (ein Nicht-Experte) erklärte in einem frühen Interview (2007), dass er als »normaler Muslim« nichts zu islamischen Themen sagen möchte, denn nur ein Imam wisse, was richtig sei.[28] Dabei zeichnet er dieses Imam-Bild vor dem Hintergrund der schon länger unbesetzten Imam-Stelle in seiner Moschee. Er spricht damit einem Imam aufgrund von wünschenswerten bzw. erwarteten Qualifikationen und Eigenschaften Wissen und damit auch Autorität zu. Andere Experten und Expertinnen kämpfen da mehr um Anerkennung der Nicht-Expert*innen: Die religiöse Expertin Esra, eine in den lokalen Moscheen gut vernetzte Akademikerin bemängelte, dass sie in den Augen von Muslimen wie ihrem Vater, einem Nicht-Experten, sogleich als »Abgefallene« (*»dinden çıkmış«*) dastünde, wenn sie die Pflichtenlehre des Islams (*farḍ*) aus der Perspektive der Bedingungen der Pflicht hinterfrage.[29] Selbst Jussuf, Lehrer in der Altstadt-Moschee, der ein an der Al-Azhar ausgebildeter Theologe ist, berichtete von Schwierigkeiten, dass seine islamtheologischen Ausführungen von der Gemeinde und teilweise auch vom Imam der Moschee oftmals nicht anerkannt werden.[30] Er spricht daher von »primitiven« Vorstellungen, die stellenweise unter den dominanten Experten in der Moschee und innerhalb der Gemeinde herrschen würden, weil sie sich auf Gelehrte berufen würden, »die in einer ganz anderen Zeit gelebt« hätten.[31]

Diese Beispiele verweisen auf den mit Wissen verbundenen Wahrheits- und Normativitätsbegriff der Tradition und auf die Stellung und Autorität der Akteur*innen, die das Wissen jeweils vorbringen oder vorleben. Religiöse Praxis und das religiöse Wissen von Nicht-Expert*innen stehen vor der Herausforderung, nicht immer von Expert*innen angenommen zu werden wie auch andersherum: Akteur*innen, die normative Autorität beanspruchen wie die meisten Expert*innen, betrachten den je eigenen Wert der kritisierten religiösen Praxis der anderen Akteur*innen für die Wissensproduktion als kaum relevant – außer als Negativfolie. Zugleich machen Expert*innen die Erfahrung, dass sowohl ihre religiöse Autorität als auch diejenige der Gelehrten, auf die sie sich beziehen, keine unwidersprochene Akzeptanz finden – sowohl von anderen Expert*innen als auch von Nicht-Expert*innen. Insgesamt geht aus diesen Beobachtungen hervor, dass der islamischen Gelehrsamkeit keine generelle Zustimmung bzw. generelle Ablehnung

28 Vgl. Schmid/Akca/Barwig 2008: 159-160.

29 Gespräch, Esra, 28.01.2014.

30 Gespräch, Jussuf, 14.02.2012, Altstadt-Moschee.

31 Feldnotiz, Sondierungstreffen für den Aufbau eines lokalen »islamischen Bildungswerks«, 31.03.2014, Stadtteiltreff, Jussuf.

erteilt wird, sondern differenziert werden muss. Dabei überrascht nicht, dass sich die Expert*innen selbst als autoritativ in diesen Fragen der Selektion ansehen, während die Nicht-Expert*innen in ihrer Gelehrtenkritik flexibler sind und auch ihren eigenen Beitrag ergebnisoffener sehen möchten. Ihre Skepsis speist sich eher aus einem undeutlichen Gefüge von Meinung und Noch-nicht-überzeugt-Sein. Dieses Gefälle zwischen Expert*innentum und Nicht-Expert*innentum einerseits und der Widerstreit unter Expert*innen andererseits haben Folgen für die Frage, wer das Recht hat, autoritativ in religiösen Dingen zu entscheiden. Sie treten offen in den Formulierungen »Glaubt nicht […]«, »[…] ist gefährlich«, »primitiv« und »Solchen Leuten kann man nicht vertrauen« von Expert*innenseite zutage. Damit tritt einerseits *Vertrauen* auf die Richtigkeit des Wissens als hoher Wert auf. Andererseits geht es auch um die *Anerkennung*, dass religiöse Autorität vom hohen Anspruch, religiöses Wissen wirklich zu begreifen, abhängt.[32] Dafür brauche es eben eine langjährige Beschäftigung mit dem Koran oder ein Studium. Religiöse Autorität bei Experten und Expertinnen generiert sich zu einem hohen Maß daraus, ob sie es vermögen, ihr religiöses Kapital in Form von vertieftem Wissen um theologische Grundsatzdiskussionen und um widerstreitende Interpretationen zu einem als wertvoll anerkannten, also symbolischen Kapital zu machen.[33] Eine Vorschuss-Autorität bekommen Expert*innen wegen ihrer Stellung als religiöse Führungskräfte, z.B. als verbeamtete Religionsbeauftragte des *Diyanet*-Amtes, als pädagogisch versierte Koranschullehrer*innen oder als langjährige Gruppenleiter*innen einer Moscheegruppe. Doch erst die Anerkennung ihres Bildungskapitals ist entscheidend. Im zweiten Abschnitt hatte ich schon angeschnitten, dass Nicht-Expert*innen über diese Kapitale kaum verfügen und sich daher habituell in der Rolle der Fragenden sehen. Aber durch ihre symbolisch wertvollen anderen sozialen, kulturellen und Bildungskapitale können sie selbst religiöse Autorität ausstrahlen, nur nicht immer auch in den Augen von Expert*innen. Da sie selber eben auch religiöse Autorität besitzen, erweist sich religiöse Autorität von Expert*innen in ihren Augen durchaus als fluide. In Kapitel 4 werden die religiösen Kapitale von Nicht-Expert*innen anhand ihrer Positionierung als Kritiker*innenbzw. Verteidiger*innen der Tradition zu analysieren sein.

---

32 Vgl. auch Bendixsen 2013: 205-206.

33 Dies äußert sich dann z.B. in Formulierungen wie »Jussuf Hoca weiß alles.« – »Jussuf Hoca ist eine Quelle.« – »Der hat so viel Wissen.« Feldnotiz, Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, 20.01.2015, Altstadt-Moschee, muslimische Teilnehmende im Pausengespräch.

»Patriarchalische Religionstradition« – Gleichheit, Gerechtigkeit und die gegenderte *fiṭra*

Wie eingangs erwähnt, soll die Kritik an »patriarchalischen Religionstraditionen«, die als Diskussionsstrang überaus häufig im Feld selbst aufkam, als spezifische Kritik an der Gelehrtentradition untersucht werden. Eine »patriarchalische Religionstradition« wird von den beiden Religionsbeauftragten in der Yunus-Emre-Moschee sehr häufig als Kritik an der vormodernen Mainstream-Gelehrtentradition thematisiert. Sie legitimieren ihre Ablehnung mit Rückgriff auf Koran, Sunna und einem koranischen Menschenbild (*fiṭra*). Dabei bleiben sie nicht bei der reinen Kritik stehen, sondern vermitteln anhand der populären Konzepte von Gleichheit und Gender-Gerechtigkeit ein islamisch legitimiertes Bild von den Geschlechtern. Auch in der Altstadt-Moschee gibt es Expert*innen und Nicht-Expert*innen, die die Diskriminierung von Frauen in der islamischen Geschichte, respektive in der Gelehrtentradition begründet sehen, wobei sie dies aber insbesondere an nationalen Traditionen (»türkische Tradition«)[34] festmachen. In beiden Fällen werden somit »patriarchalische Kulturen« und »nationale Traditionen« herangezogen, um sich mit der *Stellung der Frau im Islam* auseinanderzusetzen. Anhand von Koran und Sunna wird eine islamisch *richtige* Stellung von Frauen im Islam belegt, die sie unter dem Vorzeichen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit lesen. Während allerdings in der Altstadt-Moschee diskriminierende religiöse und religionsrechtliche Praktiken häufiger lapidar als falsch bezeichnet werden, kommunizieren die beiden Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee diskriminierende Gelehrtentraditionen als mit patriarchalischen Kulturen und sozialen Traditionen verwoben. Daher stellen deren Ausführungen die Probleme der religiösen Tradition heraus. In beiden Fällen wird in den islamischen Hauptquellen die Konzeption von *Geschlechtergerechtigkeit* identifiziert und somit eine Neuerung, nämlich die Geschlechtergerechtigkeit, als genuin islamisch gedacht. Die patriarchalische Gelehrtentradition habe die negative Behandlung der Frau durch den Mann durch selektive und in sich widersprüchliche exegetische Traditionen koranisch legitimiert, so die beiden Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee. Sie argumentieren, dass Diskriminierung von und Ungerechtigkeit gegen Frauen weder vom Koran noch von der Sunna gedeckt werde, wie folgende Feldnotiz illustriert:

> Bei einem Koranalphabetisierungskurs für Frauen im Oktober 2012 übersetzt und erläutert Semra die gerade von ihren erwachsenen Schülerinnen rezitierten Koranverse. Während sie den Thronvers (Sure 2/255) erläutert, schweift sie ab und führt aus, dass der Islam oft falsch verstanden werde – gerade auch hier im Westen –, weil den Menschen Koranübersetzungen vorliegen würden, die nicht dem

34 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Hafsa.

> Geist des Korans entsprächen. Man könne eben nicht einfach den Koran übersetzen, ohne die Bedeutungen der Wörter adäquat zu verstehen. Dies sei nur möglich, wenn die Zeit des Korans mitbedacht und der Koran als Ganzes herangezogen werde. Es gebe viele Koranübersetzungen, in denen sich die Übersetzer nur für eine Bedeutung entschieden hätten, obwohl verschiedene Bedeutungen im Koran selbst zu finden seien. Zur Veranschaulichung nimmt sie das umstrittene Wort »*ḍaraba*« aus dem Vers 4/34.[35] Das werde in der Regel mit ›schlagen‹ [türk.: »*vurmak*, *dövmek*«] übersetzt. Dabei habe der Prophet selbst nie geschlagen, sein Wesen sei gewaltfrei: »Wie kann Gott seinen Geschöpfen eine Handlungsanweisung geben, die im Leben unseres Propheten nicht anzutreffen ist? Die Hadithe bestätigen den Koran, der Koran und die Hadithe sind nicht im Widerstreit.«[36] Daher müsse man die Bedeutung heranziehen, die z.B. in der Sure Yāsīn (Sure 36) vorkomme. Dort würde »*ḍaraba*« ›ermahnen‹, ›Ratschläge geben‹ bedeuten. Eine der erwachsenen Schülerinnen, Ayşe, wendet ein: »Können Wörter denn nicht verschiedene Bedeutungen haben?« – »Ja, doch, natürlich. Aber wie kann es hier schlagen bedeuten, wenn der Prophet selber seine Frauen nie geschlagen hat?«, sagte Semra. Eine andere Teilnehmerin, Hafize, fragt provokativ: »Ist es denn das gleiche *Wort* überhaupt? *Rechtschreibung* oder so? Vielleicht wird es ja anders geschrieben?« – »Nein, es ist das gleiche Wort.« Alle Teilnehmerinnen nicken und die Lehrerin rundet diesen Disput folgendermaßen ab: »Hier haben wir es natürlich mit einer patriarchalischen Tradition zu tun.«[37]

Die Argumentation von Semra verweist auf zwei Prämissen: 1) Koran und Sunna können nicht im Widerspruch stehen. 2) Der Koran gebietet Gerechtigkeit, gerade auch in Geschlechterbeziehungen, und lässt keinerlei Form von Ungerechtigkeit zu. Daraus ergeben sich für Semra zwei Thesen: 1) Da Gewalt gegen Frauen ungerecht ist, ist der Koran also falsch verstanden worden, wenn aus ihm Gewaltanwendung gegen Frauen gelesen wird/wurde. 2) Patriarchalische *tafsīr*-Traditionen haben die Diskrepanz zwischen Koran und Sunna aufrechterhalten, um Macht und Privilegien von Männern über Frauen durchzusetzen.

Die patriarchalischen religiösen Traditionen verletzten die gerechten Vorstellungen von »Männer- und Frauenrechten im Koran« (türk. »*Kur'an'da kadın erkek*

---

35 Vgl. zu Koran 4/34 und die verschiedenen Deutungen Bakhtiar 2011.

36 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Peygamberimizin hayatında olmayan bir şeyi Allah nasıl kullarına önerebilir ki? Hadisler Kur'an'ı tasdikler, Kur'an ve hadis çelişki içinde olmazlar.«

37 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Ayşe: »Kelimeler farklı anlamlar taşıyamaz mı?« – Semra: »Tabii. Olur. Ama peygamberimiz hiç dövmemiş, öyleyse Kur'an'da eşlerinizi dövün olamaz.«– Hafize: »Aynı *Wort* mu peki. Başka türlü yazılmış olamaz mı? *Rechtschreibung* falan?« [Deutsche Begriffe im Original] – Semra: »Hayır, aynı kelime. [Pause] Burda tabii ata erkil bir gelenek mevcut.«

hakları«)[38]. Diese Kritik an (vormodernen) Koranexegeten ist durchaus in das Genre *feministische Kritik* einzuordnen, auch wenn die Expert*innen hier den Begriff Feminismus vehement ablehnen. Die Kritik an der »patriarchalischen Tradition« geht mit einem alternativen Konzept der göttlichen Geschlechtergerechtigkeit einher, die wiederum mit Rückgriff auf theologische Konzepte abgesichert wird. Im Folgenden soll dies veranschaulicht werden:

Zunächst ist festzuhalten, dass Mahmut und Semra die Begriffe »Rechte« (türk. »*haklar*«), »Ungerechtigkeit« (türk. »*haksızlık*«), *fiṭra* und »Gleichheit, Gleichberechtigung« (türk. »*eşitlik*«) benutzen. Letzteres wird absolut abgelehnt.[39] Vielmehr gehen sie vom Gedanken der grundlegenden Verschiedenheit der Geschlechter aus, die unterschiedliche und sich ergänzende Kompetenzen und Teile haben. Diese anthropologische Sichtweise der Komplementarität wird mit dem koranischen Begriff *fiṭra* belegt und somit als das islamische Menschenbild schlechthin präsentiert.[40] Demnach sollen Männer und Frauen nicht miteinander »im Wettbewerb stehen, konkurrieren« (türk. »*yarışmak*«). Ihr Verständnis von Gleichheit geht von »gleich sein« (türk. »*aynı olmak*«) aus; ›Gleichheit‹ wird verstanden als Gleichmacherei.[41] Der Begriff wird nicht im Sinne legalistischer Gleichheit, also gleiche Rechte für Frauen und Männer, betrachtet. Die Unterschiede zwischen den Geschlechtern nicht zu respektieren, indem man ihnen gleiche Rechte gibt und dementsprechend auch gleiche Pflichten *auferlegt*, wird als Ungerechtigkeit betrachtet.[42] Jouili betont, dass in solchen Diskussionen Gerechtigkeit als Leitidee der göttlichen Offenbarung angesehen werde und eben auch die göttliche Geschlechterordnung fundiere. Die Ablehnung der Sprache der liberalen Tradition (hier in diesem Fall ›Gleichheit‹) rühre daher, dass sie in einer Machtsituation fuße, die nicht geeignet sei, die konzeptionellen Hintergründe der göttlichen Offenbarung adäquat zu beschreiben.[43] Die Bedeutung, die das Thema *Frauen im Islam* erhält, liegt einerseits an den emanzipativen Forderungen der muslimischen Frauen selber – und auch der Männer –, die mithilfe der islamischen Tradition die hegemonialen illiberalen und ungleichen Gender-Konstruktionen widerlegen und andererseits islamische *Lebensstile* im Gegensatz zum Westen formulieren. Die als westliche und somit nicht als eigene empfundenen politischen Diskurse um Gender und Islam

38 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 18.10.2012, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

39 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut. Feldnotiz, Islam-Seminar katholischer Studierender, Mahmut und Semra, 01.12.2014, Yunus-Emre-Moschee.

40 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut.

41 Das Deutsche kennt nur den pejorativen Ausdruck *Gleichmacherei*. Das Englische ist wertfreier und präziser mit *sameness*.

42 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee: »Niemand soll ungerecht handeln, niemand soll wider die *fiṭra*, die Gott erschuf, ungerecht handeln.« (»Hiç kimse haksızlık yapmasın, Allah'ın yarattığı fıtrata haksızlık yapmasın.«).

43 Vgl. Jouili 2011: 57-58.

sind so wirkmächtig, dass sie die innerislamischen Diskussionen und Positionierungen beeinflussen.[44]

Die Aussagen der Theolog*innen hier erinnert an die vielbeachteten Worte des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan am 24. November 2014 im Rahmen des von KADEM[45] mit Hauptsitz in Istanbul organisierten »1. Internationalen Gipfels zu Frauen und Gerechtigkeit«[46]. Dort hatte er unter anderem ausgeführt, dass »die Gleichheit von Mann und Frau gegen die *fiṭra*«[47] sei. Weiter betonte er: »Wir beobachten, dass die Bestrebungen nach Gleichberechtigung der Frauen am Begriff der Gleichheit hängengeblieben sind und das Gerechtigkeitsgefühl links liegen gelassen wird.«[48] Doch sollte die zeitliche Nähe der Predigt von Mahmut am 07. November 2014, auf der er besonders über dieses Thema sprach, zur Rede des türkischen Präsidenten am 24. November 2014 nicht dazu verleiten, hier eine direkte Einflussnahme über die verschiedenen offiziellen Kanäle (z.B. *Diyanet*, Religionsattachés) anzunehmen. Schon seit Beginn ihrer Tätigkeit Anfang 2012 sprechen die Expert*innen diese Themen in derselben Form an. Eine unmittelbare Einflussnahme aus der Türkei ist daher auszuschließen. Vielmehr muss man die jeweiligen Akteur*innen im selben sozialen Diskursfeld stehend betrachten, in denen bestimmte Narrative gepflegt und entwickelt werden. Ein Narrativ, nämlich die Ablehnung von Geschlechtergleichheit zugunsten einer Geschlechtergerechtigkeit, ist oben schon erwähnt worden. Damit in direktem Bezug steht die Geschlechterwertigkeit: Beide Geschlechter seien vor Gott und Gesetz gleich wert. Daher müsse statt »gleich sein« (türk. »*aynı olmak*«) der Begriff »gleichwertig sein; entsprechen« (türk. »*denk olmak*«) verwendet werden.[49] Der Unterschied zwischen den Menschen sei nicht der Wert, sondern liege in ihren Aufgaben und Kompetenzen.[50]

Die aus Sicht eines egalitären Verständnisses problematische Ablehnung von Gleichheit und stattdessen die Befürwortung einer Gleichwertigkeit werden zugunsten eines Verständnisses von komplementärer Aufgabenverteilung zwischen den Geschlechtern aufrechterhalten:

---

44 Vgl. Jouili 2011, Amir-Moazami 2011b.

45 *Kadın ve Demokrasi Derneği* (KADEM, ›Frauen und Demokratie-Verein‹). Semra ist einer lokalen Vereinigung von KADEM in der Türkei verbunden.

46 Anlass hierzu ist der »Internationale Tag gegen Gewalt gegen Frauen« am 24. November jedes Jahres. Mit der Übernahme des Gedenktages wird der Tag aus links- bzw. kemalistisch-feministischen Kreisen herausgezogen und *islamisch* besetzt.

47 »Kadın-erkek eşitliği fıtrat'a ters.« Vgl. Auszüge aus Erdoğans Rede auf BBC-Türkçe vom 24.11.2014.

48 »Kadınların hak mücadelesinin eşitlik kavramına takıldığını adalet duygusunu ıskaladığını gözlemliyoruz.« Vgl. ebd.

49 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut.

50 Feldnotiz, *ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut.

> »Ich habe letztens gesehen, wie ein Mädchen von einem Jungen auf der Schaukel angeschaukelt wurde. Das Mädchen war glücklich, geschaukelt zu werden, und der Junge war glücklich, sie schaukeln zu können. Das ist ihre *fiṭra*.«[51]

Im Grunde würden die Kinder gegen ihre *fiṭra* handeln, wenn – um bei diesem Beispiel zu bleiben – sie sich abwechselnd schaukeln und so beide in den Genuss des Geschaukelt-Werdens und Schaukelns kommen würden. Der Verweis auf »glücklich sein« macht deutlich, dass ein Rollentausch beide unglücklich machen würde. *Fiṭra* wird auch von Nicht-Expert*innen bemüht, um die verschiedenen Verhaltensweisen von Jungen und Mädchen als von Gott in Mann und Frau unterschiedlich angelegte Fähigkeiten wie z.B. »mitfühlende Fürsorge« (türk. »*şefkat*«) zu erklären.[52] Im Feld ist somit die Vorstellung einer *gegenderten fiṭra* hegemonial platziert, da es die verbreitete Komplementaritätsthese *theologisch* absichert. Damit geht allerdings eine immense Bedeutungsverschiebung des Begriffs *fiṭra* einher:

Der Erziehungswissenschaftler Behr stellt 2005 fest, dass »[d]ieses Konzept in muslimischer Literatur zu Fragen des Menschen, seiner Religiosität und seiner Erziehung immer ein Thema gewesen [ist], das zur Spekulation über die Natur des Menschen angeregt hat«.[53] Dabei betont er, dass »[d]ie fitra, verstanden als ›naturgegebene Disposition zu Religiosität‹, [...] theologisches Axiom«[54] sei. Es gibt zwar nur wenige Belegstellen im Koran und in den Hadithsammlungen zu *fiṭra*, doch sie regen zu Überlegungen an, wie diese »naturgegebene Disposition zu Religiosität« ausgestaltet ist. In der zeitgenössischen türkischsprachigen schöpfungstheologischen Diskussion genießt das Verständnis von *fiṭra* des Koranwissenschaftlers Elmalılı Hamdi Yazır als universelle Schöpfung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen Beifall: *Fiṭra* tangiere nicht den einzelnen menschlichen Charakter, den Körper oder dessen Beschaffenheit, sondern verweise auf einen von Gott gegebenen Zustand, sich Gott zuzuwenden, ihn erkennen zu können und nach Gottes Religion zu handeln.[55] »Gottes Religion« meint alle Offenbarungen Gottes seit Beginn der Schöpfung gleichermaßen. Das bedeutet, dass die Diskussionen um *fiṭra* sich seit jeher zwischen einer naturgegebenen Disposition zu Religiosität »als unbestimmte Suchbewegung des Menschen, die erzieherisch aufgegriffen werden kann und muss«, und einer Engführung eben dieser Disposition als »eine Fähigkeit, Gott zu

---

51 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch mit Semra vor dem *sohbet* über Elternzeit von Vätern in Deutschland.

52 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee, Gespräch unter Frauen. Feldnotiz, Vernetzungstreffen verschiedener Muslim*innen, 04.05.2017, Gespräch unter Männern.

53 Behr 2005: 369.

54 Behr 2005: 314.

55 Vgl. Kurt 2005: 101: »[Elmalılı Hamdi Yazır'a] göre fıtrat, her ferdin kendine has olan cüz'i yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından hepsinde ortak olarak bulunan genel yaratılıştır.«

erkennen und darum ›Muslim‹ zu sein und zu bleiben«[56] bewegten. Behr entdeckt unter Heranziehung der koranischen Ibrāhīm/Abraham-Geschichte ein »Modell von ›Fitra‹ als Diskursstruktur«, nach der *fiṭra* als ein gegenseitig sich befruchtendes Zusammenspiel von Mensch und Gott zu verstehen und »die Akzentverschiebung *allein* auf den Menschen und seine Natur« koranisch nicht begründbar ist.[57] Interessanterweise ist im Feld zum einen eben diese Fokussierung auf den Menschen und seine Natur zu beobachten, zum anderen wird innerhalb der Natur des Menschen ein Teil seiner körperlichen Beschaffenheit, nämlich das Geschlecht, zu einem dispositionsverändernden Element schlechthin. Im türkischen nicht-akademischen Büchermarkt sind zuletzt 2015 unter dem Titel »Pädagogik der *fiṭra*. Kindererziehung nicht mit Traditionen, sondern Koranversen« (Hatice Kübra Tongar: »*Fıtrat pedagojisi. Adetlerle değil Ayetlerle Çocuk Eğitimi*.« Istanbul: Hayy kitap) und 2016 ein weiteres Sachbuch derselben Autorin »In 150 Fragen Kinder erziehen nach der *fiṭra*« (zusammen mit Hayri Gözlükgiller: »*150 soruda Fıtrata uygun Çocuk yetiştirmek*.« Istanbul: Hayy kitap) im Genre Ratgeberliteratur/Kindererziehung erschienen. In beiden Werken wird *fiṭra* als Natur des Menschen durchweg gegendert, d.h. es werden physiologische und psychologische Unterschiede zwischen Frauen und Männern mit ihrer unterschiedlichen *fiṭra*-Schöpfung erklärt bzw. erst postuliert und so das soziale Geschlecht konstruiert.[58] Wichtig ist, dass in diesem Verständnis von *fiṭra* die Bedeutung als natürliche Disposition des gottsuchenden Menschen und seine Fähigkeit zur Gotteserkenntnis marginalisiert ist.

Um diese Bedeutungsverschiebung besser kontextualisieren zu können, habe ich Texte der Türkei-Vorsitzenden von KADEM, Dr. Sare Aydin, herangezogen. Aufgrund Semras positiver Bezugnahme auf KADEMs Aktivitäten mögen diese erhellend sein. Aydin ist eine der Akteur*innen, die die Bedeutungsverschiebung von *fiṭra* in Verbindung mit *gender justice* akademisch durchdenken und gesellschaftspolitisch umsetzen:

> »Es sollte nicht vergessen werden, dass die Menschen oder alle Lebewesen aufgrund ihrer Schöpfung in der *fiṭra* unterschiedlich sind. *Fiṭra* ist ein Begriff, der alle körperlichen und psychologischen Besonderheiten erklärt, die in dem Moment zu wirken beginnen, in dem die Frau und der Mann in der mütterlichen Gebärmutter zu reifen beginnen. Daher ist die Erwartung, dass juristische und politische Handlungen, die die physiologischen und psychologischen Unterschiedlichkeiten ignorieren, Gleichheit [*eşitlik*] bringen könnten, gegen die Natur der Sache.

56 Behr 2005: 369.

57 Behr 2005: 376 [*Hervorhebung* im Original].

58 Bisher ist mir keine akademische Forschung bekannt, die diese Akzentverschiebung aus religionspädagogischer oder theologischer Perspektive hinreichend beleuchtet und analysiert. Auch an dieser Stelle kann lediglich auf die Forschungslücke verwiesen, aber nicht weiter ausgeführt werden.

> […] juristische Gleichheit ist aufgrund des Mensch-Seins an sich und der Bewahrung der Menschenrechte unumgänglich. Allerdings hat die gesetzliche und politische Gleichheit Frauen innerhalb der dominanten männlichen Machtverhältnisse, die sich aus der traditionellen Kultur speisen, nicht ausreichend schützen können, und sogar ihre Opfersituation, ihre Benachteiligung nicht beseitigen können. Daher ist es wesentlich, dass man über die juristische Gleichheit hinausgeht und solche Annäherungen und Politiken entwickelt, die mit einer Perspektive von Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit die Benachteiligungen behebt, die aus Unterschieden resultieren.«[59]

Die Ablehnung der Geschlechter-Gleichheit bedeutet demnach, dass stattdessen ›Gender-Gerechtigkeit‹ (*toplumsal cinsiyet adaleti*) angestrebt wird. »Dominante männliche Machtverhältnisse« ist somit das Stichwort, auf dessen Grundlage gehandelt wird. Erst vor diesem Hintergrund wird auch deutlich, warum das Argument der *fiṭra* im Feld Grenzen hat: Frauen und Männer sind nicht in allem verschieden und sich ergänzend. Semra, Mahmut und andere Akteur*innen betonten immer wieder, dass Wissenserwerb und Wissensweitergabe keineswegs nur Männern vorbehalten sind, wie es sich – bedingt durch die patriarchalische Religionstradition – in der Geschichte des islamischen Wissens herauskristallisiert und Frauen aus den Wissenstraditionen weitgehend ausgeschlossen hat.[60] Wenn Frauen also die Rolle der Männer als Lehrer, Prediger, Wissensvermittler u.ä. beanspruchen, würden sie nicht gegen ihre *fiṭra* handeln, denn: Gott spreche beide Geschlechter an, wenn er die Menschen auffordert, nachzudenken und Wissen zu erwerben. Wissenserwerb und -weitergabe ist demnach in die *fiṭra* des Menschen an sich eingeschrieben.[61] Unabhängig von der Vorstellung einer gegenderten *fiṭra* betonen die Akteur*innen das Streben nach Wissen als allgemeine *fiṭra* jedes Menschen.[62] Sie stellen sich somit gegen eine Diskriminierung von Frauen –

---

59 Aydin o.J.: o.S.: »Ancak şunu unutmamak gerekir ki, insanlar veya canlıların tümü yaratılışları gereği, fıtraten farklıdırlar. Fıtrat, kadın ve erkeğin ana rahmine düştüğü andan itibaren başlayan vücut ve ruh özelliklerinin tümünü açıklayan bir kavramdır. Dolayısıyla fizyolojik ve ruhsal farklılıkları görmezden gelen yasal ve politik uygulamaların eşitlik getirmesini beklemek eşyanın tabiatına aykırıdır. […] insan olmak ve temel hakların korunması açısından hukuki eşitlik kaçınılmazdır. Ancak, hukuksal ve siyasal eşitlik, geleneksel kültür tarafından beslenen erkek egemen güç ilişkileri içinde kadınları yeterince koruyamadığı gibi, mağduriyetlerini de giderememiştir. Bu bakımdan hukuksal ve yasal eşitliğin ötesine giderek, farklılıklardan doğan mağduriyetlerin giderileceği hakkaniyet ve adalet perspektifli yaklaşımların ve politikaların tesis edilmesi esastır.« Vgl. Kritik hierzu aus der Perspektive von Gender-Studies: Gedik 2015: 221-222.

60 Siehe hierzu ausführlich Abschnitt II, Kap. 2.

61 Allerdings sieht die Forschung zu *fiṭra* dies nicht so. Vgl. Kurt 2005, Hoover 2016 (EI^3), Evgin 2003.

62 Siehe hierzu auch Abschnitt IV, Kap. 2.

natürlich sollen Frauen in Bildung, Führung, Wirtschaft, Medizin und anderen sozialen Feldern aktiv sein. Frauen aus dem gesellschaftlich-öffentlichen Bereich herauszuhalten, wird als eine Praxis gegen den Koran verstanden, und damit als eine Praxis gegen Gott. Im Wesentlichen stellen Mahmut und Semra die These auf, dass die vorhandene ungerechte Situation von Frauen im Islam aus der (Gelehrten-)Tradition herrührt, respektive aus der patriarchalischen Diskursmacht, die in der Vergangenheit das Verständnis der koranischen Geschlechtergerechtigkeit pervertiert und damit die Benachteiligung der Frau gegenüber dem Mann religiös gerechtfertigt habe. Diese Situation habe direkt nach dem Tod des Propheten Muḥammad eingesetzt.[63]

Das heißt, dass erst die Tradition diese Haltung, gegen die *fiṭra* des Menschen zu handeln, hervorgebracht hat und nur ein richtiges Verstehen des Korans könne diese Tradition als »Erfindung des Menschen«[64] identifizieren. Jouili ordnet solche Narrative in den *Islamic Revivalism* ein: »That the religious sources provide complete gender justice and female dignity, plus all of the rights necessary for self-realization, is a constant in the discourses of the revival circles.«[65]

Anstatt Rechte für Frauen abzulehnen oder Männer zu privilegieren, herrscht vielmehr die Idee vor, dass es männliche und weibliche Sphären gebe sowie männliche und weibliche *Kompetenzen* und *Felder*, die sich ergänzen. Diese *Gender Ideology* ist nicht beschränkt auf das bürgerliche Europa und die westliche Welt des 20. Jahrhunderts.[66] Auch wenn es in den gesellschaftlichen Debatten zur *Frauenfrage* schon Vorläufer hat, wurde in arabischsprachigen muslimischen Mehrheitsgesellschaften erst Mitte des 20. Jahrhundert das religiöse Argument der männlichen und weiblichen Sphären und Rollen in Opposition gegen die sich entwickelnde liberal-säkulare Frauenbewegung in Stellung gebracht.[67] Der in der Forschung als erster muslimischer Frauenrechtler gefeierte Qāsim Amīn (1863-1908)[68] argumentiert – anders als z.B. die Autorinnen in zeitgenössischen ägyptischen Frauenzeitschriften[69] und die ägyptische Aktivistin Zaynab al-Ġazālī (1917-2005) später – nicht dezidiert mit religiösen Argumenten und religiösen Schriften. Vielmehr

63 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee.

64 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee.

65 Jouili 2011: 51.

66 Vgl. Halverson/Way 2011: 506-508.

67 Vgl. Halverson/Way 2011: 508, vgl. Jouili 2011: 57-59.

68 Dass in der Forschung bei dieser Frage ausgerechnet der Mann Qāsim Amīn genannt wird und Frauen selbst ignoriert werden, erschließt sich erst dadurch, dass in den Modernisierungspolitiken autochthone weibliche Stimmen wie die osmanische Frauenbewegung ignoriert und das Thema der Frauenemanzipation aus der Perspektive der »Befreiung der Frau« durch den »aufgeklärten Mann« populär wurde. Vgl. hierzu und generell zur osmanischen Frauenbewegung Çakır 1994: 313-321. Vgl. zur These von der Befreiung der Frau durch den aufgeklärten Mann: Erhart/Eslen Ziya 2017: 125.

69 Vgl. Baron 1994: 118.

beruft er sich auf bürgerlich-westliche Vorstellungen von Frauenrechten und gesellschaftlichem Wandel durch Frauenemanzipation. Er plädiert für Frauenbildung aus der Perspektive, dass die Frau die Stütze der Familie und damit die Erzieherin der Söhne der Gesellschaft ist. Im Zusammenhang der gesellschaftstheoretischen Debatten um Nationalismus, Verfassungsstaat und Staatsbürgertum bekommt die Erziehung von Männern für die Gesellschaft somit eine andere Qualität. An dieser Erziehung haben Frauen einen wesentlichen Anteil.[70] Die Idee von männlichen und weiblichen Sphären und Rollen, die sich gegenseitig ergänzen, ist als Neotraditionalismus analysiert worden, der explizit Anleihen aus der vormodernen exegetischen Tradition macht und diese modern übersetzt.[71] Diese Vorstellung der Geschlechterbeziehungen analysiert JOUILI als »a complex *relational* understanding of rights and duties echoing the classical Islamic scheme of rights that asserts the primacy of responsibilities or obligations over rights.«[72] Diese Analyse öffnet den Blick dafür, warum im Feld anstatt abstrakter individueller, respektive gleicher Rechte und der Idee der Selbstverwirklichung wechselseitige Fürsorge, Schutz, Respekt und Liebe im Vordergrund der Ausführungen zu Geschlechterbeziehungen stehen. Denn die Idee der sich ergänzenden Geschlechter bedeutet die Betonung der wechselseitigen Ansprüche aufeinander und Abhängigkeiten voneinander. Diese Konzeption mit dezidiert religiösen Argumenten populär gemacht haben muslimische Denkerinnen und Aktivistinnen wie Zaynab al-Ġazālī, die als Begründerin der Muslimschwestern in Ägypten weltweit bekannt wurde.[73] In der osmanisch-türkischen Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts sind Narrative der *Komplementarität* zwar auch schon anzutreffen, aber nicht so dominant wie in der zeitgenössischen osmanisch-arabischen Frauenbewegung. Diese Narrative werden dann – zumindest im türkischen Kontext – durch die laizistischen, säkularen, republikanischen Frauenrechtsbewegungen im 20. Jahrhundert teilweise abgelehnt, teilweise kultiviert und auch in linken Frauenbewegungen entwickelten sie Beständigkeit.[74] Der religiöse Aspekt dieser Narrative wurde in verschiedenen islamorientierten Bewegungen wie der *Milli Görüş* oder der *Hizmet* gestärkt.[75] Zaynab al-Ġazālīs Schriften – ins Türkische übersetzt – erfreuten sich hier großer Beliebtheit und beflügelten Frauen in den islamorientierten Bewegungen auch in der Türkei.[76] Zwar orientierten sich die islamorientierten Bewegungen in der Türkei weniger rigoros an der Idee, eine schariabasierte islamische Gesellschaft anzustreben, wie die Muslimbrüder und -schwestern in Ägypten, aber die zum Teil leidenschaftlichen

70 Vgl. auch KLAUSING 2014: 228.
71 Vgl. KLAUSING 2014: 223-231.
72 JOUILI 2011: 59 [*Hervorhebung* im Original].
73 Über Zaynab al-Ġazālī wurde viel geforscht. Siehe HALVERSON/WAY 2011 und COOKE 1994.
74 Vgl. SAKTANBER 2001.
75 Vgl. TOPAL 2011, TOPAL 2012.
76 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Erzählungen ägyptischer Aktivistinnen für die islamische Sache konnte in der als atheistisch und islamfeindlich wahrgenommenen kemalistischen türkischen Republik sehr wohl Leidenschaften wecken und fanden bald Nachahmer*innen wie die Autorin Emine Şenlikoğlu oder den Autor Ahmed Günbay Yıldız.[77] Gerade Märtyrer*innen-Geschichten und Erweckungsromane, die Frauen in ihrer Identität als Musliminnen ansprachen, wurden rezipiert. So erschien gegen den populären, zeitweise verbotenen bürgerlich-kemalistischen feministischen Roman »Die Frau hat keinen Namen« (Duygu Asena: »Kadının adı yok«. Istanbul: Doğan Kitap. 1987; verfilmt 1987) zwei Jahre später der bürgerlich-islamische Roman »Die muslimische Frau hat einen Namen« (Şerife Katırcı: »Müslüman Kadının adı var«. 1989. Istanbul: Seha Neşriyat).[78] Die Frauenoffensive in der türkischen islamischen Szene sieht man auch an der Politisierung der Kämpfe von Frauen, die seit den 1960er Jahren und verstärkt seit Mitte der 1980er Jahren mit einem Kopftuch für ihr Recht auf universitäre Bildung, Erwerbsarbeit und Verbeamtung stritten – und sich sukzessive dieses Recht erkämpft haben.[79] Auf der einen Seite sind diese emanzipativen Bestrebungen von Männern verteidigt und gefördert worden und stellten über Jahre hinweg die Topagenda der islamischen Szene dar. Auf der anderen Seite wurden aber auch genderspezifische Vorstellungen populär, wie z.B. diejenigen, die die Erwerbsarbeit des Mannes gegenüber derjenigen der Frau privilegieren, indem auf Ausführungen und Bestimmungen der Verständnisse der klassischen vier Rechtsschulen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* über Umgang mit Vermögen und Eigentum, die Darlegungen zu Ansprüchen gegenüber Dritten sowie Sorg- und Schutzpflichten rekurriert wurde: »Moderne und vormoderne [exegetische] Texte teilen die Einstellung, dass der Mann zur Versorgung der Familie verpflichtet sei. Auch das moderne Rollenverständnis ist insoweit der Tradition treu geblieben.«[80] Vermengt mit Vorstellungen über die weibliche Rolle in der Gesellschaft und weiblichen Kompetenzen vs. männliche Kompetenzen werden die Narrative über Schutzanspruch der Frau gegenüber dem Mann neu interpretiert. Den Unterschied zwischen vormodernen und modernen Autoren sieht die Islamwissenschaftlerin Kathrin Klausing daher lediglich in der Art, nicht mehr die »Defizite der Frau« zu betonen, sondern

---

77 Emine Şenlikoğlus Bücher, z.T. auch autobiographisch, zeugen von dieser leidenschaftlichen Ablehnung der als gottlos wahrgenommenen Republik.

78 Die Literaturwissenschaftlerin Kadıoğlu interpretiert diese beiden Romane aufeinander bezogen: »Katırcı's novel is symbolic of the literature that maintains that woman, once they are believers in Allah, do not only have a »name« but also a »voice«. The Quran and Islamic teachings are viewed as instruments in the liberation of women as well as their discovery of their femininity within the confines of the private realms.« Kadıoğlu 2006: 616.

79 Seit 2013 ist im öffentlichen Dienst Frauen das Tragen eines Kopftuches erlaubt. Ausnahmen stellten noch bis 2015 Frauen in der Staatsanwaltschaft und im Richteramt, bis 2016 Polizeikräfte und bis 2017 Frauen in den Türkischen Sicherheitskräften dar.

80 Klausing 2014: 227.

von einer »idealen Rollenverteilung innerhalb einer (monogamen) Ehe« zu sprechen.[81]

Was die Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee nicht direkt ansprechen, sondern als patriarchalische Tradition überschreiben, was aber mit dem Komplex von Wissenserwerb, Lehre, Analyse und Deutungshoheit in direktem Bezug steht, ist genau diese Perspektive des Defizits der Frau gegenüber dem Mann. Namentlich geht es bei der Defizitbeschreibung um den Mangel an Rationalität bzw. die geringere Intellektualität der Frau gegenüber dem Mann.[82] Den Frauen wird von vormodernen Korankommentatoren fast ausschließlich ein ungenügendes Maß an Vernunft und ein hohes Maß an Emotionalität attestiert, die aus ihrer Schöpfung resultieren, somit ihr Wesen ausmachen (allerdings ohne das mit der *fiṭra* zu begründen). Dies mache sie so zu unsicheren Faktoren innerhalb der Welt des Wissens und die damit verbundenen Funktionen beispielsweise als Richterinnen.[83] Wenn die beiden Theolog*innen hier Wissen als Aufgabe beider Geschlechter sehen, dann liegt das daran, dass das Narrativ der mangelnden Intelligenz und Fähigkeit zur Vernunft als Wesen der Frau heute als nicht mehr gültig angesehen bzw. im konkreten Fall als Überwindung der patriarchalischen Religionstraditionen betrachtet wird. Die andere Seite der Medaille, nämlich die Emotionalität der Frau, hat dagegen noch Bestand, wenn Fürsorge, Erziehung und Liebe als weibliche Kompetenzfelder dargestellt aufgefasst werden.

Im Folgenden soll eine Diskussion zwischen Semra und anwesenden Frauen während eines *sohbet*s analysiert werden. Aus dieser wird deutlich, dass durch die Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee der liberal-egalitären Emanzipation der Frau eine Absage erteilt wird, die Nicht-Expert*innen jedoch nicht mittragen. Semra betrachtet Vorstellungen von gleicher Arbeit, gleichen Rechten und gleichen Pflichten im Lichte des gegenseitigen Schutz- und Anspruchsverhältnisses als ungerecht. Nur für den Preis, dass Frauen ihren Anspruch gegenüber Männern aufgeben und den Schutz der Männer ablehnen, also sich gegen die göttliche *fiṭra* des Geschlechter wenden, könnte eine solche Gleichheit errungen werden. Semras diesbezügliche Ausführungen stießen während eines *tafsīr/tefsir-sohbet*s auf Unverständnis der anwesenden, schon älteren Frauen: Diese Rentnerinnen bzw. Arbeiterinnen waren als Gastarbeiterinnen nach Deutschland gekommen, Erwerbsarbeit gehört daher zu ihrer Identität. Sie argumentierten zunächst insbesondere mit sozialen Umständen wie z.B., dass ein Einverdienergehalt nicht für den Unterhalt

81 Vgl. Klausing 2014: 227-228, hier zitiert: 228.

82 Vgl. Tuksal 2013: 140-148, ausführlich Tuksal 2000.

83 Vgl. Klausing 2014: 225-227; z.B. bei Muḥammad b. ʿUmar Faḫr ad-Din ar-Rāzī (1149/50 – 1210); Ibn Kaṯīr (gest. 1300 – 1373); Ǧalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1445 – 1505). Vgl. auch Klausing 2014: 138-139.

einer Familie ausreiche oder wie depressiv das Hausfrauen-Dasein sei. Damit folgten sie überhaupt nicht dem idealen islamischen Zustand, den Semra versuchte darzulegen. Diese bemühte sich, die Erwerbsarbeit der Frau als fakultativ darzustellen, indem sie darauf rekurrierte, dass es die Aufgabe des Ehemannes sei, den Haushalt finanziell zu bestreiten und in einer gerechten islamischen Ordnung es auch ausreiche, wenn der Mann das Geld verdiene. Die Nicht-Expertinnen ließen sich davon aber nicht abbringen, dass selbst bei Beseitigung der ökonomischen Bedürfnisse die Erwerbsarbeit der Frau notwendig und wichtig sei. Das Argument der Lehrerin, dass das Gehalt aus der (Erwerbs-)Arbeit der Frau islamischerseits als ihr persönliches Eigentum angesehen werde und dass der Ehemann ein solches *Recht* auf eigenständiges Vermögen nicht habe, da seine Ehefrau und Familie einen Anspruch an seinem Vermögen haben, wurde von einer anwesenden Frau scharf zurückgewiesen: Die Frauen hätten schon immer – also auch vor dem Industrie-Zeitalter (»*fabrikalardan önce*«, dt. ›vor den Fabriken‹) – für das Auskommen der Familie mitgesorgt, sei es durch landwirtschaftliche Tätigkeiten oder durch Herstellung von Kleidung und Lebensmitteln. Auch andere Anwesende konnten sich aufgrund ihrer ländlichen Herkunft daran erinnern, dass es Woll-Tage (Tätigkeiten im Zusammenhang mit Schafswolle wie spinnen, filzen usw.), Färbe-Tage (Färben der Fäden, Textilien usw.), Wasch-Tage, Web-Tage[84] u.ä. gab, die von den Frauen des ganzen Dorfes gemeinsam erledigt wurden. Semra warf ein, dass die Erwerbsarbeit einer Frau am ehesten im sozialen und pädagogischen Sektor liegen sollte – wie bei ihr –, weil diese Aufgabenfelder ihren natürlichen Dispositionen der Erziehung, Fürsorge und Liebe entsprechen. Hier wird das der Frau zugeschriebene Wesen als emotionales Geschöpf positiv gewendet: Aus ihrer Emotionalität resultiert nicht das Defizit, rational zu denken und zu handeln – wie in vormodernen exegetischen Schriften dargelegt –, sondern die Fähigkeit, erzieherisch mit Liebe und Fürsorge zu handeln. Diesem Argument begegnete die anwesende Gemeinde schließlich mit Zuspruch. Aber auch hier wurde es nicht unwidersprochen aufgenommen, da argumentiert wurde, dass Frauen mit Fürsorge und Liebe durchaus auch andere Tätigkeiten ausfüllen könnten als rein erzieherisch-pädagogische. Aus diesem Disput, der schließlich ohne ein Resümee endete, lässt sich herauslesen, dass die von Semra vorgetragenen Vorstellungen zwar die Unterhalts- und Schutzpflicht des Mannes gegenüber der Frau bzw. seiner Familie mit islamischer Begründung betonen, gleichzeitig zeigt es auch die Grenzen auf: Die bürgerlich sozialisierte Semra mag mit ihren Konzepten durchaus gegen die Ausbeutung der

84 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee. Eine der anwesenden Frauen erzählte, dass es in ihrer Kindheit in ihrem Dorf einen Webstuhl gab, der von mehreren Frauen bedient wurde. Die hergestellten Produkte wurden dann verkauft. Der Erlös wurde gleichmäßig verteilt und ging in das Haushaltseinkommen der Familien ein.

Frau und ihrem Recht auf die Versorgung durch den Ehemann im Sinne einer bürgerlichen Klientel sprechen. Den aus ländlichen Gegenden stammenden und im Arbeitermilieu beheimateten Teil der Gemeinde kann sie nicht für ihre ideale islamische Ordnung gewinnen. Dabei trifft sie mit den Argumenten, dass es vor allem die erzieherische Kompetenz der fürsorglichen Frau sei, die die Frau vom Mann unterscheide, und zwar positiv, durchaus auf Zustimmung. Dass von all den theologischen Argumenten der Theologin ausgerechnet dieses von den Frauen in der Gemeinde angenommen wird, lässt deutlich werden, wie wirkmächtig habitualisierte und internalisierte Vorstellungen sein können wie die, dass »moderne islamische Diskurse […] das Frausein unauflösbar mit Familie und mit Gesellschaft als Erweiterung von Familie in Verbindung gebracht [haben]«.[85]

Das Verhältnis der Kritiker und Kritikerinnen der Tradition zur islamischen Tradition stellt sich bei genauer Betrachtung als recht ambivalent heraus, wie ich das anhand der »patriarchalischen Gelehrtentradition« und den Ausführungen zur Gender-Gerechtigkeit bzw. Gleichheit dargelegt habe: Selektiv werden einige Aspekte der Frauendiskriminierung gegen die dominante *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* in Stellung gebracht und gleichzeitig wird auf Regelungen eben dieser Schule rekurriert wie die Fürsorge- und Schutzpflicht des Mannes gegenüber seiner Familie oder das eigenständige Verwalten des Vermögens der Frau ohne die Kontexte, auf die die jeweilige islamische Tradition fußt, eigens zu erwähnen. Dies führt uns zur Frage, wie solche Ambivalenzen im Lichte der jeweiligen Religionsverständnisse analysiert werden können. Hierzu soll ein genauer Blick auf das Konzept von »Gottes Religion« geworfen werden, das das Religionsverständnis der Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee hier rahmt. Anschließend soll das Thema der Selektivität in der Traditionskritik bewertet werden.

»Gottes Religion ist die richtige Religion, nicht die Religion der Vorfahren!«[86] – Koran, Vernunft und Reflexion als Leitideen des Islams

Feldnotiz »Als angeblich wahr in die Religion gekommen.«[87]

Einmal im Monat bietet Semra, die Religionsbeauftragte der Yunus-Emre-Moschee, in Absprache mit den interessierten Frauen der Gemeinde ein Gesprächskreis (türk. *sohbet*) für Frauen und weibliche Jugendliche an. Es handelt sich meist um etwa einstündige Veranstaltungen über verschiedene glaubenspraktische Themen. In der Regel führt Semra auf Wunsch der Teilnehmerinnen

85 Klausing 2014: 228.
86 Interview, Mahmut, 25.2.2014, Yunus Emre-Moschee: »Allah'ın dini doğru din, ata dini değil!«
87 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

ein Thema aus, wie beispielsweise »Engelsglauben«[88], »Wie sollen wir unseren Kindern von Gott erzählen?«[89] oder »*Ṣadaqa*« (türk. *sadaka* ›Almosen, Spende‹)[90]. Manchmal hält sie auch eine reine *tafsīr*-Stunde, in der sie eine Koransure Vers für Vers erläutert. Diese *sohbet*s finden normalerweise sonntags nach dem Mittagsgebet oder im Herbst und Winter nach dem Nachtgebet statt. Häufig werden die *sohbet*s im Gebetssaal abgehalten, manchmal auch im Versammlungsraum und einige Male auch außerhalb der Moschee in Privatwohnungen bzw. -gärten von Gemeindeangehörigen. Die Sitzordnung im Gebetssaal hat sich als signifikant erwiesen, weil sie von den regelmäßigen Teilnehmerinnen fast immer eingehalten wurde und eine soziale Ordnung in der Gemeinde abbildete: Semra sitzt auf dem Boden vor der *miḥrāb*-Wand und mittig im Raum, vor ihr ein niedriges Podest für ihre Materialien, während links und rechts vor ihr Frauen auf dem Boden Platz nehmen. Auf der rechten Seite, an den Außenfenstern entlang sitzen mehrere Frauen, einige auch auf Stühlen.[91] Sie befinden sich etwas entrückt von Semra. Auf der linken Seite sitzen die Frauen näher zur Lehrerin hin, mitten im Raum entlang einer imaginierten Linie eines Raumtrenners, eine weiße undurchsichtige Gardine. Dieser Raumtrenner ist nur bei gemischtgeschlechtlichen Sessions nach zwei Seiten hin zugezogen, so dass die Frauen ¼ einer quadratischen Fläche nutzen, während die Männer ¾ davon besetzen. Obwohl bei einem reinen Frauen-*sohbet* der gesamte Gebetssaal zur Verfügung steht, bleiben die Frauen auf dem *Frauenquadranten* des Saals. Lediglich nach vorne zum *miḥrāb* hin ist die Fläche durch den Platz, den die Lehrerin sich ausgesucht hat, ausgeweitet.

Nachdem Semra in einem *sohbet* über Engelsglauben ausführlich über die Beschaffenheit von Engeln, ihre Stellung in der Schöpfung und ihre Aufgaben erläutert hatte, sprach sie abfällig über einen traditionellen Glauben und entsprechende Praxen: Engel könnten eine Frau nicht fruchtbar machen oder ihr Kinder schenken. Zur traditionellen Erklärung, dass das so sei, werde die koranische Erzählung, wie ʿĪsā/Jesus gezeugt wurde, umgedeutet: Die Ankündigung von ʿĪsās Geburt vor Maryam/Maria durch den großen Engel Ǧabrāʾīl/Gabriel werde als Zeugungsakt uminterpretiert. ʿĪsā werde aber von einem Engel *angekündigt*, nicht gezeugt. Hierzu

88 »Was sind Engel, was ist ihr Wesen und wie können wir Engel veranlassen, für uns zu beten?« (»*Melekler nedir, mahiyeti nedir ve bize Dua etmelerini nasıl sağlarız?*«). Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

89 Ankündigung: »*Çocuklarımıza Allah'ı nasıl anlatmalıyız?*«, *sohbet*-Thema, Juni 2013, Yunus-Emre-Moschee.

90 »Formen von *ṣadaqa*, die Bedeutung von *ṣadaqa*; welche Katastrophen können durch *ṣadaqa* verhindert werden? Lebt man länger durch *ṣadaqa*?« (»*Sadaka: sadakanın çeşitleri, sadakanın önemi, sadaka hangi belaları önler, sadaka ömrü uzatır mı?*«). Feldnotiz, *sohbet* über *Ṣadaqa*/Spenden, 09.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

91 In der Regel sitzt man im Gebetssaal auf dem Boden. Doch gerade Menschen mit Behinderungen, Schmerzen oder Schwangere sitzen auf Stühlen.

trug Semra die entsprechende Koranstelle auf Arabisch und in türkischer Übersetzung vor: laut Koran kündigt Ǧabrāʾīl Maryam ihre Schwangerschaft an. Gott hat durch seine Macht die Schwangerschaft Maryams herbeigeführt.[92] Dass Engel schwanger werden lassen könnten, sei somit ein »Volksglauben« (»*halk inancı*«), stellte Semra fest. Diese Glaubensinhalte, die die Eltern vermittelt hätten, seien durchaus von »religiösen Expert*innen« (»*din adamları*«) legitimiert und so seien diese Glaubensinhalte als »angeblich wahr« (»*güya doğru*«) in die Religion gekommen. Hafize, eine etwa 50-60jährige Frau, glaubt selbst nicht an eine solche Macht von Engeln, wie sie mir gegenüber später erwähnt. Trotzdem fühlte sie sich angegriffen: Vehement wandte sie sich gegen dieses »angeblich« und rief sehr aufgeregt in die Runde: »Was soll das heißen, angeblich [*güya*]? Das ist das, was wir von unseren Müttern, Großmüttern gesehen und gelernt haben. Ja, haben die denn alles falsch gemacht? Das muss doch auch irgendwie sinnvoll gewesen sein!«[93] Hafizes sehr erregter Einwand platzte in die ruhige Atmosphäre im Gebetssaal. Semra wirkte zwar kurz wie aus dem Konzept gekommen, aber sie ging verbal nicht näher darauf ein: »Naja. Die Religion der Vorfahren halt […]«.[94] Lächelnd schaute sie weg von Hafize, die an der Außenwand Platz genommen hatte, nach links zu anderen Frauen, die kaum vermerkbar der Hoca zugenickt hatten. Währenddessen wandte sich Hafize aufgeregt redend zu den Frauen links und rechts neben ihr, die ihr zunickten, schaute etwas sagend [mir unverständlich] auf die Frauen auf der gegenüberliegenden anderen Seite und sie beruhigte sich auch wieder. Das Thema war beendet. Ich hatte mich dieses Mal auf die Seite derjenigen gesetzt, die der Lehrerin zugenickt hatten. Dass die Sitzordnung eine soziale Bedeutung hat, wurde mir erst nach diesem Disput klar.

Die in beiden oben beschriebenen Veranstaltungen (*Feldnotiz »Als angeblich wahr in die Religion gekommen«* und *Feldnotiz »So habe ich das aber von meinem Vater gelernt«)* verwendeten Begriffe »Gottes Religion« und »Religion der Vorfahren« nehmen einen wichtigen Platz in der gesamten Religionskonzeption in der Yunus-Emre-Moschee ein. Diese Begriffe sind außerhalb des konkreten Moscheekontextes zwar nicht weit verbreitet, aber wenn man sich näher mit den Inhalten und Leitideen dieser Konzeptionen beschäftigt, treten Parallelen zu *Islamic Revivalism* und allgemein zur Konzeption des *Islams als Vernunftreligion* auf. Gerade auch weil diese Konzeptionen Teil des islamischen Diskurses in Deutschland sind, sollen sie hier nicht als punktuelle Erscheinungen analysiert, sondern als Teil der

92 Vgl. Koran 19/17-21.

93 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Hafize: »*Güya* da ne demek? Biz annelerimizden, anneannelerimizden böyle gördük. Onlar hep yanlış mı yapmışlar? Bunun hiç mi bir anlamı yokmuş?«

94 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »İşte Ata dini […]«.

Kämpfe im islamischen Feld behandelt werden. Ich werde hier diesen Konzeptionen größeren Raum einräumen, da die Akteur*innen erfolgreich darin sind, die koranischen Termini »Gottes Religion«/»Religion der Vorfahren« aus ihrem ursprünglichen theologischen Kontext zu lösen und sie in der Gegenwart mit bestimmten Bedeutungsverschiebungen zu aktualisieren.

Der Begriff Gottes Religion kommt im tradierten islamischen Bezeichnungssystem weder als eine eigenständige Glaubens- bzw. Rechtsschule (*maḏhab*), Schule (türk. *ekol*), Gruppe (türk. *cemaat*), Strömung (türk. *akım*) oder eines eigenständigen Weges (türk. *yol*, *tarikat*) noch als Überbegriff wie *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* vor. Dabei ist Gottes Religion zwar koranisch belegt (Āli ʿImrān 3/83[95]; an-Naṣr 110/1-3[96] als *dīnu ʾl-lāhi*), aber sowohl im Koran als auch im islamischen theologischen Diskurs wird er ausschließlich gegenüber dem Polytheismus der Mekkaner bzw. der Leugnung Gottes oder einem seiner Eigenschaften verwendet. Beide koranischen Belegstellen verweisen auf Gottes Religion als die einzig wahre Religion und somit darauf, dass Religion nur von Gott kommt und Gott zugehörig ist. Auch in den koranischen Belegstellen von »Religion der Vorfahren« wird der Wahrheitsanspruch des Glaubens an den einen Gott gegenüber den Leugnungen der Polytheisten verteidigt. Beide Begriffe werden somit im Koran normativ in Bezug auf den einen Gott vs. Polytheismus verwendet. Während »Gottes Religion« im Koran abstrakt bleibt und als fester Begriff wenig bestimmt ist, ist der Begriff »Religion der Vorfahren« schon konkreter. Als Ursachen der Leugnung an den einen Gott werden im Koran bestimmte Argumente gegen polytheistische Praktiken ins Feld geführt: Als Muḥammad als Prophet auftritt, lehnen ihn seine Landsleute, die Kuraischiten, mehrheitlich mit der Begründung ab, die Religion ihrer Vorfahren sei eine andere. Mit diesem Argument gegen die Prophetie Muḥammads steht dieser indes nicht allein. Zahlreichen anderen Warnern, Gesandten und Zeugen Gottes vor Muḥammad schlug das gleiche Argument entgegen, wie im Koran informiert wird, z.B. auch Ibrāhīm/Abraham, als er sich gegen seinen Vater, einem polytheistischen Tempeldiener, stellt.[97] Semra zitiert entsprechende Stellen, um dann festzustellen: »Er [Ibrāhīms Vater] hat keine Begründung für seinen Glauben außer

95 3/83: Können sie sich denn etwas anderes wünschen als die Religion Gottes, wo sich doch ihm – sei es freiwillig, sei es widerwillig – (alle) ergeben haben, die im Himmel und auf der Erde sind? […].

96 110/1-3: Wenn (über kurz oder lang) die Hilfe Gottes kommt und der (von ihm verheißene) Erfolg (sich einstellt), du (wenn) du siehst, daß die Menschen in Scharen der Religion Gottes (d.h. dem Islam) beitreten, dann lobpreise deinen Herrn und bitte ihn um Vergebung! Er ist gnädig (und bereit, dir deine Sünden zu vergeben).

97 Explizit wurde Ibrāhīms Konflikt mit seinem Vater auf einem Frauen-*sohbet* behandelt. Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee. Auch Mahmut widmete verschiedene Predigten diesem Thema.

zu sagen: ›Wir haben das so gelernt‹.«[98] Dieses Argument wird als Ausdruck der Unwissenheit, Ignoranz und des sturen Festhaltens an der Religion der Vorfahren der Kuraischiten und all der anderen koranischen Völker, die der Einladung der Propheten opponiert haben, betrachtet. Gerade der Begriff der Sturheit bekommt in diesem Zusammenhang eine sehr negative Assoziation: Die Einladung zu Gott – ausgedrückt als Gottes Geschenk an die Menschen – abzulehnen, ist eine Sturheit, die als Undankbarkeit verstanden wird. Die koranische Wendung *kāfir* verweist auf diese Konnotation. Die Adressat*innen der göttlichen Botschaft konnten entweder Gegner*innen der Propheten und Verweigernde der göttlichen Botschaft werden oder »Rechtgeleitete«[99]. Das heißt, dass die Religion der Vorfahren als Bewahrung von Traditionen, Ahnenkult, Nicht-Reflexion und/oder Nachahmung der tradierten religiösen Praktiken identifiziert wird.

Es sind zwar die religiösen Expert*innen in der Moschee, die diese Konzeptualisierung von bestimmten religiösen Praktiken als Gottes Religion oder als Religion der Väter/Mütter/Vorfahren an die Gemeinde herantragen, allerdings betonen sie: »Nun, dies ist nicht unsere Definition. [Ganz im Gegenteil] stammt die Definition von Gott selbst, der uns dieses Buch herabgesandt hat. Religion der Vorfahren. Also *dīnu 'l-lāhi* ähm Religion Gottes.«[100] Sowohl Gottes Religion als auch Religion der Vorfahren werden als koranische Bezeugungen der göttlichen Vorstellungen gewertet. Gott ist der Urheber dieser Verständnisse, nicht der Mensch und schon gar nicht die hier tätigen religiösen Expert*innen. Damit bekommt der referentielle Rahmen dieser Termini einen absoluten Charakter. Die religiösen Expert*innen bedienen sich der übergeordneten Autorität, nämlich der Autorität des koranischen Textes, die nicht mehr übertroffen werden kann, da keine höhere Autorität als Gott gedacht werden kann. Gottes Religion ist damit die wahre, auf Koran und Sunna begründete und von Gott gewollte Religion. Die Religion der Vorfahren ist im Umkehrschluss nicht die von Gott gewollte, gesandte, offenbarte Religion. Da die koranischen Stellen entsprechende Handlungsanweisungen geben, werden diese inhaltlichen Konkretisierungen im Koran von den Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee nun so abstrahiert, dass sie auf die Gegenwart angewendet werden können: Mit dem Begriff der Religion der Vorfahren verurteilen sie die in den Augen der religiösen Expert*innen falschen oder zumindest verwerflichen Ansichten und Praktiken als »menschliche Erfindungen«.[101] Sie operationalisieren somit über

---

98 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »›Biz böyle gördük‹, demekten başka inançlarını açıklayamıyor.«

99 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Salih insanlar.«

100 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee: »Şimdi, bu bizim bir tanımlamamız değil. Bu bizatihi bu kitabı indiren Allah'ın tanımlaması. Ata baba dini. Yani dinullah eh Allah'ın dini.«

101 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »insan'ın uydurması«.

den Begriff Religion der Vorfahren den Begriff Gottes Religion für eine innerislamische Verhandlung über richtige und falsche Religionsinhalte. Die dichotomische Verwendung dieser Begriffe verzichtet einerseits auf die kontextuelle Ebene schon vorhandener, tradierter, theologisch fundierter Kategorien wie die oben genannte *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* u.ä. Andererseits zeigt sie eine Konzeptualisierung von Religion auf, die sich in erster Linie aus dem Gegensatz zwischen einer idealisierten normativen Religion und einer sozial beobachteten, gelebten, religiösen Praxis speist. Damit umfasst sie nicht einen religionsphilosophischen Wahrheitsdiskurs, in den der Begriff Gottes Religion bisher koranisch eingefasst war. Stattdessen wird die Situation des Offenbarungskontextes mit dem Rückgriff auf die beiden Begriffe aktualisiert: Alle, die heute ihre religiösen Praktiken mit dem Argument, dass sie das von ihren Eltern/Vorfahren so oder so gesehen haben, verteidigen und legitimieren, begeben sich in die Nähe dieser koranisch verworfenen Oppositionellen, Sturen, Undankbaren und werden zu Verweigernden der göttlichen Botschaft. Somit ist der koranische Begriff Religion der Vorfahren heute nutzbar, um gegen islamisch-religiöse Glaubenspraktiken vorzugehen, die von ihren Verfechter*innen als elterlich vermittelte Religion legitimiert werden. Als Argument wird der Verweis auf die Tradition der Eltern damit nichtig, da das Festhalten an diesen Glaubenswahrheiten und Werten als kuraischitisches Verhalten parallelisiert wird. Die als Gegensatz konstruierten Begriffe Religion Gottes und Religion der Vorfahren werden somit aus ihren ursprünglichen koranischen und theologischen Diskursen gelöst und neu gedeutet.

Die Funktion von Religion der Vorfahren ist indes nicht nur pejorativ, sie wird aufklärerisch umgedeutet: Die Theolog*innen zeigen hier ein missionarisches Aufklärungsverhalten gegenüber der Gemeinde: Sie stellen sich in eine Linie mit der prophetischen Handlung als Einlader zum wahren Glauben und kämpfen somit gegen die ihrer Ansicht nach falschen religiösen Praktiken, die sie mit der *Ǧāhilīya* (»Zeit der Unwissenheit«, d.h. die unmittelbar der Offenbarung Gottes vorangehende Zeit) gleichsetzen. Diese Handlungsweise gibt Gläubigen eine legitime Handlungsstrategie zur Hand, um mit bestimmten Glaubenswahrheiten zu brechen. Gleichzeitig führt sie bei anderen Gläubigen zu einer Krise sowohl im Glauben als auch in der Glaubenspraxis. Denn es wird eingefordert, dass der Glaube und die Glaubenspraxis auf andere Grundlagen gestellt werden als auf die Tradition der Eltern und deren Nachahmung. Diese Aspekte werden weiter unten analysiert werden.

Was nun die Selektivität in der Traditionskritik betrifft, ist interessant, dass die Expert*innen hier nie wörtlich die *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* angreifen und diese per se delegitimieren. Stattdessen sprechen sie von »falschen Gelehrtentraditionen«. Auf meine Nachfrage hin antwortet Mahmut sehr zurückhaltend, dass sie

sich schon innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* bewegen.[102] Allerdings beinhalteten die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* eben auch Elemente, die dem Islam zuwiderlaufen würden. Insbesondere die Nachahmung (*taqlīd*) identifizieren sie als wesentliches Element der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, was die beiden Theolog*innen als besonders falsch ansehen, da sie den Gläubigen die Fundamente der Religion nehme, die sie als selbst erworbenes Koranwissen und vernunftgeleitete Entscheidung für Religion definieren. Daher berufen sie sich auf Gottes Religion, wie sie im Koran offenbart sei, und nicht auf eine gelehrige Schule, die auch falsche Inhalte lehre. Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* seien zwar Teil einer Tradition, auf die sich viele Muslim*innen heute beziehen würden, aber ohne sie zu kennen und ohne sie zu verstehen. Der Verweis auf *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* erschöpfe sich häufig in einer formalisierten Zugehörigkeit und sei Teil der Religion der Vorfahren. Genau diese formalisierte Zugehörigkeit und das Gebot der Nachahmung hätten dazu geführt, dass die islamische Welt zurückgeblieben sei (im Vergleich zum *Westen*) und dies erschwere das (erneute) Nachdenken und Erörtern von religiösen Fragen, was den Ausgangspunkt der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* darstelle. Damit können die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* nicht per se richtig oder falsch sein, man müsse bei jeder Frage erneut nachdenken und abwägen. Den Theolog*innen geht es nicht um eine Aktualisierung der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als wahre Religion, sondern um ihre Bereinigung von erstarrten Kriterien der Urteilsfindung. Dies kann auch als das Hauptaugenmerk der Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* innerhalb der Altstadt-Moschee analysiert werden, die ebenfalls die Nachahmung und das unverstandene Gotteswort mit Verweis auf Verstehen und Vernunft kritisieren. Die Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee treten auch nicht für eine *maḏhab*-freie Lehre ein, wie sie ebenfalls in der Altstadt-Moschee als Kritik an der Tradition zu finden ist. Vielmehr ist ihr Blick darauf gerichtet, dass der Gebrauch der Vernunft, Reflexion und Wissen zu Erkenntnissen führen würde, die den wahren koranischen Glauben offenlegen würde. Dass auch schon Vertreter*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* darauf gekommen sind, wird allerdings nicht prominent in den Vordergrund gerückt.

Die so re-formulierte »Religion der Vorfahren« wird von den Theolog*innen mit unreflektierter Nachahmung, Traditionsverhaftung, Koran-Unwissenheit und einer generellen Bildungsferne und Illiteralität der Gläubigen verbunden. Die Delegitimation dieser Religionsverständnisse geht einher mit der Stärkung des Korans als allerwichtigste Quelle der Religion und dementsprechend der Forderung nach Kompetenzen, den Koran zu verstehen. Aus ihm werden Verhaltenskriterien abgeleitet, die den wahren Gehalt der Religion verdeutlichen würden: der Gebrauch der Vernunft, das Streben nach Wissen und stetige Reflexion. Der an die aufklärerische kantianische Aufforderung *sapere aude* im Sinne des Gebrauchs der Vernunft als

102 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee.

Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit erinnernde pädagogische Eifer der Expert*innen zielt somit auf das Bewusstsein und die Praxis des/der einzelnen Gläubigen und der Entwicklung seiner/ihrer Religiosität anhand von »wahren islamischen« (türk. *»gerçek islami«/»gerçek müslüman«*) Kriterien. Dieser Fokus auf das Individuum wird begleitet durch einen identitätsstiftenden Vergemeinschaftungsprozess und Subjektivierung. Denn der/die islamisch informierte und bewusste, rationale, reflektierte, standfeste und so im Endeffekt wahre Muslim bzw. Muslimin steht auf der einen Seite stellvertretend für eine ideale Gemeinschaft von Muslim*innen in Deutschland und weltweit. Auf der anderen Seite zielt diese Identitätskonstruktion auf die Handlungsfähigkeit und Verantwortung des/der Einzelnen für die Gesellschaft, in der er/sie lebt. Die Dichotomisierung der Religionsverständnisse in positive bzw. negative religiöse Kategorisierungen gehen somit über ein banales *falsch-richtig* hinaus und sollen zu Subjektivierungsprozessen anregen. Die Hinwendung zu einem »bewussten Islam« hatte SCHIFFAUER noch in den Zusammenhang eines »individualisierten Islam« und damit als »wahlverwandt zu einem ›liberalen‹ Islam« gestellt[103], allerdings ist vielfach in der Forschung diskutiert worden, dass eine vernunftgeleitete bewusste Religiosität weniger eine individualisierte Religiosität als vielmehr eine subjektive Positionierung anregt.[104] Mir erscheint die Analyse als Subjektivierung der Person logischer, da die Assoziation von bewusster Religiosität mit liberaler Positionierung davon abhängig ist, inwiefern und inwieweit genuin liberale Haltungen angeeignet worden sind. Subjektivierung meint hier daher zunächst einmal, dass bei Prozessen der religiösen Bewusstwerdung die Person befähigt wird und sich selbst befähigt, bewusst *religiöse* Dispositionen auszubilden sowie auf den Kontext, in dem sie sich bewegt, aus diesem Zustand heraus zu wirken – ob sie dies in liberaler oder anderweitiger Haltung tut, ist dem nachgelagert.

Die oben ausgeführte Theologie um Gottes Religion/Religion der Vorfahren ist mir konkret im Zusammenhang mit der Ablehnung des Konservatismus in zwei weiteren Kontexten in Deutschland begegnet. In der Freitagspredigt vom 28.07.2017 der Initiative »Freitagsworte – Gott ist schön und er liebt die Schönheit« mit dem Titel »Kein konservativer Muslim« wird in der Predigt ausgeführt, dass Konservatismus dem Islam an sich fremd sein müsse: »Traditionen, althergebrachte Regeln und überlieferte Ansichten sind beim Blick in den Koran mit großer Vorsicht, ja geradezu mit fundamentaler Skepsis zu behandeln.«[105] Die Redaktion der Predigt verweist wie die Theolog*innen der Yunus-Emre-Moschee auf koranische Verse, die das individuelle Verständnis, Wissen und Reflexion gegenüber Nachahmung eines unhinterfragten Glaubens und Religion der Vorfahren

103 Vgl. SCHIFFAUER 2004b: 357-360.
104 Vgl. BEILSCHMIDT 2015: 120-122.
105 http://freitagsworte.de/index.php/2017/07/28/kein-konservativer-muslim/.

betonen. Erst eine solche Haltung könne zu einem anderen, wichtigeren Wert führen, nämlich »Gott in gerechter Weise bezeugen«:

> »Das Hineintreten in Fußstapfen reicht dafür nicht aus. Ein solches Nachahmen kann immer nur ein erster Schritt des Gläubigen sein, der sich der äußeren Form seines Glaubens nähert. Als Konsequenz seiner Ergebenheit in Gott muss er aber dem Gebot des »Lies!«, also der verständigen Entschlüsselung der göttlichen Botschaft, die gleichzeitig alles ist, was ihn als Schöpfung Gottes umgibt, folgen. Denn damit folgt er nicht dem Zeugnis seiner Vorfahren, die auch dem Irrtum erlegen sein können, die von der Rechtleitung abgekommen sein können, die in Ungerechtigkeit verstrickt sein können. Er folgt [...] vielmehr dem Zeugnis Gottes selbst und dem seiner Engel. Nur so kann er *Gott in gerechter Weise bezeugen* und damit die Gerechtigkeit zum Maßstab seines gottgefälligen Lebens und Handelns machen.«[106]

Auch der Theologe Yaşar Sarikaya, Professor für islamische Theologie und ihre Didaktik an der Justus-Liebig-Universität Gießen, legt in einem Aufsatz die koranische Begründung der »Kritik an der blinden Befolgung der Religion der Vorfahren« in ähnlicher Art und Weise dar wie in der obigen Freitagspredigt und wie die Theolog*innen in der Yunus-Emre-Moschee:[107]

> »Der Glaube soll nicht als Dogma verstanden und angenommen, sondern vielmehr bewusst, einsichtig und nachvollziehbar entwickelt werden. Es handelt sich daher um einen bewussten, selbstverantworteten Glauben. [...] Fest steht, dass der Koran geistige Aktivitäten wie Denken, Nachdenken, Betrachten fordert und fördert.«[108]

Sarikaya arbeitet auf Grundlage des Korans heraus, dass »der Koran also die geistige Haltung von Menschen, die allzu konservativ, unkreativ, unreflektiert und stets autoritätsorientiert sind, [kritisiert]«.[109] Zu einem theologischen Programm werden seine Ausführungen in dem Moment, in dem er diese – im Koran kritisierte – geistige Haltung unabhängig von Zeit und Ort versteht:

> »Denn hinter jedem Rechtsschulfanatismus, hinter jeder Art unbedachter, schrankenloser und unhinterfragter Bindung an Institutionen und Autoritäten, hinter jeder unreflektierten Anhängerschaft an eine religiöse oder politische Gruppe steht primär eine solche geistige Haltung.«[110]

---

106 http://freitagsworte.de/index.php/2017/07/28/kein-konservativer-muslim/[*Hervorhebung* AAA].

107 Vgl. insbesondere Sarikaya 2017: 150-151.

108 Vgl. Sarikaya 2017: 149.

109 Vgl. Sarikaya 2017: 150.

110 Vgl. Sarikaya 2017: 150.

Die Darlegung der Ausführungen von SARIKAYA und der Freitagspredigt der Initiative Freitagsworte hatte den Sinn, die Kritik an der (blinden) Nachahmung der Religion der Vorfahren wie sie mir in den untersuchten Moscheen begegnet ist, im islamischen Feld in Deutschland zu positionieren. Dies bedeutet zum einen, dass im islamischen Feld die vorgestellte geistige Haltung von Mahmut und Semra nicht als eine punktuelle Ausnahmeerscheinung ohne weitergehende Bedeutung analysiert werden kann. Vielmehr muss sie als eine im Machtgefüge im islamischen Feld erscheinende und den Mainstream-Islam herausfordernde Position begriffen werden, die nicht allein sprachlich durch die Begriffe Religion der Vorfahren oder Konservatismus umfasst wird, sondern die damit im Zusammenhang stehenden Aspekte Vernunft, Reflexion, Wissen und bewusste Religion einschließt. Auch in anderen lokalen Moscheen begegnen die Betonung von Wissen, Vernunft und Reflexion als islamische Handlungsanweisungen. Die in der Yunus-Emre-Moschee mit den Begriffen Gottes Religion und Religion der Vorfahren eingefangenen Konzepte in Bezug auf Tradition, Wissen, Vernunft, Wahrheitsanspruch und Menschenbild werden daher im zweiten Kapitel dieses Abschnitts im Zusammenhang mit ähnlichen Konzeptualisierungen und Handlungen in anderen Moscheen diskutiert. Auch der Fokus auf den Koran, aus dem abstrakte und konkrete Verhaltenskriterien abgeleitet werden, werde ich als *Umgang mit dem Koran* analytisch als eigenständiges und moscheeübergreifendes Thema im dritten Kapitel behandeln. Mit der moscheeübergreifenden Perspektive bezwecke ich, die Diskurse der Kämpfe in der Yunus-Emre-Moschee nicht als punktuelle Erscheinungen in einer DITIB-Moschee zu begreifen, sondern als eine Spielart von Kritik und Aushandlung um wahren Islam, was auch in anderen Moscheen ganz ähnlich auftritt und somit Bezüge zur islamischen Tradition insgesamt aufweist. Diese Kontextualisierung zeigt auch auf, wie verschränkt theologische Debatten jenseits der Einbettung in räumliche Kontexte in Deutschland und/oder in Bezugsländern wie der Türkei sind. Schließlich macht sie deutlich, dass auch im lokalen Moscheekontext theologische Debatten ihren Niederschlag finden bzw. sich gegenseitig bedingen. Dennoch muss festgehalten werden, dass dieser Diskurs speziell in der DITIB-Moschee eine Logik hat, die aus der engen Beziehung der DITIB zur türkischen Religionsbehörde *Diyanet* hervorgeht und damit in einem Gefüge von Amtsreligion in der Türkei und *türkischen Modernismus* steht. Wie schon dargelegt, zeichnet sich der türkische Modernismus ja durch die Betonung von Wissen, Vernunft und Aufklärung aus. Durch die Integration inoffizieller islamischer Bewegungen mit sich von *Diyanet* unterscheidenden Aspekten in die *Diyanet*-Behörde erhalten diese Leitmotive eine konkrete Vertiefung im Diskurs.[111]

111 Siehe Abschnitt I, Kap. 2 und Abschnitt II, Kap. 2.

Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa als Mainstream-Islam – Kritik und Verteidigung des sunnitischen Konsenses

Auch jenseits der vieldiskutierten Geschlechterbeziehungen werden die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* innerislamisch in Moscheen herausgefordert. Diese Schule und auch die Kritik an ihr sind vielschichtig. An dieser Stelle können nicht alle Lehren *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* wiedergegeben werden, daher konzentriere ich mich auf diejenigen Aspekte, die Kritiker*innen bzw. Verteidiger*innen im Wesentlichen mit *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* assoziieren: 1) *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als konsensorientierte und einheitsstiftende *Orthodoxie*, 2) die Nachahmung als religiöses Gebot (*taqlīd*) und (3) die Bindung an religiöse Autoritäten der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als Garantie für die Rechtleitung des gläubigen Menschen. Hierzu ist es zunächst wichtig, eine kurze historische und theologiegeschichtliche Einordung vorzunehmen, da sonst die Argumente der Kritiker*innen und Verteidiger*innen nicht verständlich sind.

Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa als konsensorientierte und einheitsstiftende Orthodoxie

Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* sind nicht als Teil einer muslimischen Pluralität anzusehen, denn das würde ihre Enthierachisierung implizieren. Vielmehr müssen sie als Ausdruck von vielschichtigen hegemonialen Machtverhältnissen betrachtet werden, die sie zur *Orthodoxie* gemacht haben. Die Entwicklung des »sunnitischen Paradigmas« (Evkuran 2005), d.h. die Entwicklung von bestimmten Glaubenssätzen, Methoden und Diskursen zur dominanten islamischen Lehrtradition, ist als ein hochgradig politischer Akt zu bewerten. Das sunnitische Glaubenssystem ist in seinem gesellschaftspolitischen Entstehungskontext sinngebend: Der Theologe Mehmet Evkuran setzt die andauernde Legitimitätskrise der Umayyadenherrschaft (661 – 750 n. Chr.)[112] und die Entwicklung des sunnitischen Glau-

112 Der in der muslimischen Geschichtsschreibung als Zeit der vier rechtgeleiteten Kalife (632 – 661 n. Chr.) bezeichnete Kampf um politische Führung und soziale Gestaltungsmacht über die ersten muslimischen politischen Gemeinschaften in Medina und Mekka und – durch die schnelle Ausbreitung des Machtgebietes und des islamischen Bekenntnisses – auch über weite Teile der arabischen Halbinsel bis an die Grenzen des Sassanidischen Reiches im Nordosten und des Byzantinischen Reiches im Nordwesten und Westen, mündet schließlich nach erheblichen innermuslimischen kriegerischen Auseinandersetzungen und Kämpfen, die in die islamische Geschichtsschreibung als *fitna* eingegangen sind, in der Gründung des umayyadischen Kalifats (661 – 750 n. Chr.) unter der Führung von Muʿāwiya b. Abī Sufyān. Durch seine Inthronisierung erhebt sich somit die Machtkonstellation wieder zugunsten der vorprophetischen mekkanischen Elite, zu der das einflussreiche umayyadische Haus gehört. Von Beginn an haben alle Nachfolger des Propheten mit erheblichen Legitimitätsschwierigkeiten zu kämpfen gehabt, die sich mit jedem weiteren Kalifen verstärkt haben. Zwar haben die Umayyaden letztendlich die politische Macht sichern und für das folgende Jahrhundert auch

benssystems in direkten Zusammenhang und arbeitet heraus, dass aus heutiger Sicht kanonischen Charakter inne habende Glaubensinhalte als frühe religiöse Bestimmungen zugunsten der politischen Macht zu werten sind: So sei z.B. die Vorstellung des Glaubens an die göttliche Bestimmung (*qadar*) soziopolitisch entwickelt, aber religiös legitimiert worden, indem die Handlungen der Machthaber als Ausdruck göttlichen Willens dargestellt worden sind.[113] Der Theologe Mustafa TEKİN macht allgemein soziopolitische Umstände verantwortlich und sieht nicht nur die politische Herrschaft als maßgeblich an:

> »Ganz offensichtlich muss immer mitbedacht werden, dass jegliche Diskussionen, seien es jene, die die Erschaffenheit des Korans betreffen oder seien es jene, die die Frage betreffen, von wem menschliche Handlungen erschaffen werden u.ä., sowohl hinsichtlich ihrer Ursachen als auch ihrer Folgen nicht von gesellschaftlichen Ereignissen unabhängig sind. Es kann keine Rede davon sein, dass es sich um eine zutreffende Herangehensweise an das Thema handelt, solange beispielsweise ein Problem in Bezug auf menschliche Handlungen, die das Verhältnis zwischen *Ahl-as Sunna* und *Muʿtazila* maßgeblich fundieren, nicht perspektivisch mit den Verbindungen zu herrschenden oder oppositionellen Politiken behandelt wird – sowohl was den Ausgangspunkt [der Diskussionen] als auch die Ergebnisse angeht.«[114]

Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* erscheinen in der *kalām*-Literatur als eine einheitsstiftende, konsensorientierte und gleichzeitig als polyvokale Schule, die die Grenzen der legitimen Lehren absteckt. Der Kulturwissenschaftler Adis DUDERIJA macht darauf aufmerksam, dass – im Gegensatz zu modernen Interpretationen

---

halten können, doch erscheint die Machtübernahme der Umayyaden nicht als Abschluss der *fitna*, sondern produziert die Frage nach politischer Legitimität hochgradig weiter. Vgl. ausführlich zur Legitimitätskrise: EVKURAN 2005: 204-225.

113 EVKURAN hebt hervor, dass jegliche Opposition gegen die Umayyaden-Herrschaft dementsprechend auch bedeutete, gegen die von der Führung postulierten Glaubensdogmen zu agieren und damit zu Apostaten zu werden. Der politischen Opposition folgt somit die religiöse Exkommunizierung. Die Opposition formulierte daher gegen die Vorstellung von *qadar* den freien Willen, Selbstbestimmung und Gerechtigkeit und versuchte somit nicht die politische Legitimität der Herrschaft anzuzweifeln, sondern mit religiösen Argumenten, die religiöse Ideologie des Staates zu untergraben. Vgl. EVKURAN 2005: 217-224, vgl. auch TEKİN 2007: 123.

114 TEKİN 2007: 126: »Çok açık bir şekilde, gerek Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, gerekse insan fiillerinin kim tarafından yaratıldığı vb. ilişkin tüm tartışmaların, hem sebepleri hem de sonuçları açısından toplumsal olaylardan bağımsız olmadığı hep akılda tutulmalıdır. Sözgelimi, insan fiillerine yönelik Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında belirleyici olan bir sorun, çıkış itibarıyla da sonuç itibarıyla da mevcut ya da karşıt politikalarla bağlantısı açısından görülmedikçe, konuya sağlıklı bir yaklaşım söz konusu olamaz.«

– »[…] the classical madhhab approach to usul-ul-fiqh had ›a distinctly egalitarian, open-ended, non-deterministic, and cumulative evolutionary character‹«.[115] Die sunnitische Schule war erfolgreich darin, divergierende oder abweichende Formen islamischen Lebens als *bidʿa* zu klassifizieren, gerade weil sie es vermocht hat, so viel aus den zeitgenössischen Disputen wie z.B. zur Willensfreiheit, zu Rationalität und Gottes Wille zu integrieren. So werden die theologischen Schulen der *Ašʿarīya*, der *Māturīdīya* sowie historisch der *Muʿtazila* und der *Salafī* innerhalb der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* verortet, genauso wie auf der theologisch-juristischen Ebene die Rechtsschulen der *Ḥanafī*, *Ḥanbalī*, *Mālikī* und *Šāfiʿī* als sich gegenseitig anerkennend angesehen werden.[116] Die Einhegung der rationalistischen Schule der *Muʿtazila* geschieht durch die Einbeziehung der ebenfalls rationalistischen *ašʿarītischen* und *māturīdischen* theologischen Lehren und durch die Bedeutung der Ratio im *ḥanafītischen* Denken.

Die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* sind gegenüber den rivalisierenden *kalām*-Schulen und dem schiitischen Denken mit der Konsolidierung des internen sunnitischen Denkens im 11./12. Jahrhundert, dem so genannten »sunni revival«[117], zur herrschenden Lehre avanciert. In dieser Periode haben sich die Elemente *Homogenisierung* und *Konsensbildung* ausgebildet, die die sunnitische Schule in die Neuzeit führen sollten.[118] Die Hegemonialität der sunnitischen Tradition dauert bis heute an, auch wenn sie durch neue Impulse im islamischen Denken in den letzten Jahrhunderten herausgefordert ist und sich dadurch auch verändert hat.

Wie der Name schon besagt, bezieht sich *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* auf die Sunna, also auf den Propheten Muḥammad selbst:

> »In der Phase der intensiven Auseinandersetzungen und der Konsolidierung, die in den ersten Epochen der islamischen Welt aufgetreten sind, hat die Bindung an die ›Sunna‹ aufgrund ihrer praktischen, konkreten Dimensionen, *bidʿa*, Chaos und Verwirrung zu vermeiden, Bedeutung erlangt. Wiederum aus der Perspektive, die Sunna zu verstetigen und ihre Kontinuität zu gewährleisten, ist der Umstand, dem Weg der Prophetengenoss*innen zu folgen, zu einem der wichtigsten Zeichen der *Ahl-as Sunna* geworden […].«[119]

---

115 Duderija 2007: 295.

116 Vgl. Tekin 2007: 125.

117 Berkey diskutiert, ob die Bezeichnungen »revival« oder »renaissance« nicht zu hoch gegriffen seien und ob der Begriff »sunni recentering« die Entwicklungen besser greifen würde. Vgl. Berkey 2001: 189. An dieser Stelle ist dies allerdings unerheblich.

118 Vgl. Berkey 2001: 189.

119 Tekin 2007: 125: »İslam dünyasında ilk devirlerde ortaya çıkan yoğun tartışma ve tedvin döneminde ›Sünnet‹e bağlılık, pratik, somut boyutları sebebiyle bid'at, kaos ve karmaşadan uzak durmak gibi bir gerekçeyle önem taşımıştır. Yine Sünnetin sürekliliği ve pekiştiriciliği açısından ashabın yolunu takip etme de, Ehl-i Sünnet'in önemli göstergelerinden biri haline gelmiştir […].«

Die Sunna des Propheten bietet indes auch das Einfallstor, um *taṣawwuf*-Lehren (›Sufismus‹, ›islamische Mystik‹) zu integrieren:

> »Sufism exploited the tension [between rationalist philosophy and the *fuqaha'*] to its advantage in order to show its commitment to orthodoxy, by focusing on the exemplary value of the Sunna (the canonical practice) of the Prophet. Sufi leaders proved that the Sunna was a path of pious imitation of the Prophet's virtuous life that the single faithful had to practise via a disciplined training under the guide of a master, in order to gain access to the essential truth of faith, the *haqiqa*. This inner truth could be achieved only through establishing a close relationship to the human being who is particularly close to God, the prophet Muhammad, and to the other ›friends‹ (*awliya'*) of God, the new Sufi ›saints‹.«[120]

Armando Salvatore betrachtet Sufis sogar als integralen Bestandteil in der Entwicklung der sunnitischen Orthodoxie, weil erkannt worden sei, dass die in der Orthodoxie betonte Frömmigkeit (»piety«) durch die Hingabe zur »inner truth of Islam or *haqiqa*« im direkten Bezug stehe:

> »The competition between Sufism and jurisprudence not only helped redefining the place of *shari'a* within the Sunni consensus, but also highlighted the ongoing tension between the spiritual dimension of speculation and doctrine, on the one hand, and its practical and juridical implications, on the other. Unlike the philosophers, the Sufis did not raise the banner of rational speculation in the first place. They appropriated and sedated the tension between the spiritual and the practical levels of faith through distinctive practices and the construction of suitable associational forms. The Sufi challenge became particularly powerful in the last phase of the ecumenical renaissance, during the twelfth and thirteenth centuries, corresponding to the last phase of what Hodgson called the ›Early Middle Period‹ of Islamic history, which witnessed a deepening of Islam's cosmopolitan orientation and cultural expansiveness, a period terminated by the Mongol conquest.«[121]

Der Rekurs auf die Sunna des Propheten bedeutet indes, die Authentizität, respektive die Reinheit des Islams zu bewahren, was ihren Konservatismus, ihre Treue zu religiösen Traditionen und ihre Ablehnung von Neuerungen in religiösen Angelegenheiten begründet.[122] Gerade dieser Konservatismus war nach Berkey Sinnbild islamischen Wissens in der mittleren Periode islamischer Geschichte: Studien zum islamischen Wissen sollten – auch wenn neues Wissen generiert wurde – bestehendes Wissen bestätigen. Dies sah Sicherheit vor und schuf Vertrauen. Dies ist wohl der einschneidenste Unterschied zum Begriff von Wissen und Studieren

120 Salvatore 2009: 25.
121 Salvatore 2009: 24.
122 Vgl. Tekin 2007: 125.

zwischen Vormoderne und Moderne: Während in der Moderne Wissen zum Motor der Progressivität, der Innovation und damit der Erneuerung avanciert und positiv beladen ist, ist es in der Vormoderne mit Bestätigung, Bewahrung und Sicherheit assoziiert.[123] Diese Differenz in der Haltung zu Wissen bestimmt die heutigen Debatten maßgeblich und ist daher ambivalent zu betrachten: Das positive Bild, das bewährte Alte gegen unsichere Neuerungen zu verteidigen, trifft auf das positive Bild von innovativen Neuerungen gegen erstarrtes Altes.

Verteidiger*innen der Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* in den Moscheen rücken eben jenes Bild der *Sicherheit* und *Stabilität* in den Vordergrund. In der Predigt zum islamischen Neujahr in der Altstadt-Moschee führt Kemal, ein auswärtiger Referent des IGMG-Verbandes, aus, dass der jahrhundertealte Konsens der islamischen Tradition die Garantie dafür sei, dass der Islam richtig verstanden worden sei.[124] Diese Sicherheit werde von abweichenden Interpretationen oder eben Neuerungen herausgefordert. Diese haben daher mit dem Vorwurf zu kämpfen, dass sie keinen Rückhalt in der Tradition und im Konsens haben.

Schon in der Bezeichnung *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* schlägt sich der Aspekt der Gemeinschaft (*ǧamāʿa*) nieder, was heute von Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* betont wird. Dieser gemeinschaftsstiftende Begriff ist selbstreferentiell: Eine Einheit der Gelehrten der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* wird postuliert, die zugleich die Einheit der Muslim*innen stiftet. Diese ist ein erstrebenswerter Zustand, der durch die Treue zu *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* garantiert werden könne. Neuerungen – so die Auffassung – zerstören diese Einheit, was zum Zerfall der Gemeinschaft führe und diese angreifbar mache. Auch die Thematisierung/Berücksichtigung der politischen und sozialen Umstände sowie der theologischen Diskursumgebung, die zur Etablierung der heute gültigen sunnitischen Lehrmeinungen geführt haben, wirken wie übertriebene Zweifel oder gar Ketzerei. Daher werden teilweise Neuerungen und/oder kritische Denkanstöße als Angriffe von außen wahrgenommen, die den Islam zerstören wollten.[125] Dieses Narrativ, dass außerhalb des Islams stehende Kräfte Kritik und neuartige Interpretationen (seien es *liberale* oder *radikale*) nutzen würden, um den Islam zu zerstören und/oder die Gemeinschaft der Muslim*innen zu schwächen, kann zwar als Verschwörungsnarrativ betrachtet werden, offenbart aber insgesamt eine Angst, dass mit der Vielfalt der islamischen Interpretationen die einheitsstiftende Lehre, respektive die Einheit selbst korrodiere. Daher stellt die Nachahmung religiöser Autoritäten, die breite Zustimmung in der Geschichte der islamischen Tradition erfahren haben, eine Garantie dafür dar, dass die heutigen Gläubigen nichts falsch machen können,

---

123 Vgl. Berkey 2007: 47.

124 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee.

125 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

solange sie sich daran halten. Dass die Schulbindung als notwendig für das Heil gesehen wird, problematisiert Hafsa, Leiterin einer *tafsīr*-Gruppe in der Altstadt-Moschee: »Und da gab es in der Moschee immer eine *Teyze* [türk. für Tante; ältere Frau], die mich gefragt hat, welcher *Mezhep* [*maḏhab*] ich angehöre. Ich sagte ihr immer wieder, dass ich keine habe. [...] Aber sie hat es nicht verstanden.«[126] Die Gesprächspartnerin sei entsetzt gewesen, dass Hafsa keiner Rechtsschule angehöre und habe ihr immer wieder angeraten, sich zu einer der vier sunnitischen Rechtsschulen zu bekennen. Die *maḏhab*-Bindung des Einzelnen ist durchaus ein Thema, das öfter vorkommt: In derselben Moschee legt ein auswärtiger Prediger dar, dass die Rechtsschul-Bindung notwendig für einen richtigen Glauben sei: »Es heißt, zur Zeit unseres Herrn Propheten gab es keine *maḏāhib*. Ja, das stimmt. Gab es nicht. Unseren Herrn Propheten selber gab es.«[127] Da mit dem Tod des Propheten auch dessen letztgültige Autorität nicht mehr physisch greifbar sei, stellten die *maḏāhib* die wahre Religion dar, weil diese den Konsens von jahrhundertelangem Austausch von Gelehrten ausmachten, die zu wichtigen Fragen Lehrmeinungen auf Basis des Korans sowie der Sunna generiert hätten.

Aus der Ablehnung der Autorität der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* erwachse – so die Verteidiger*innen – dezididert eine »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre«[128], womit diejenigen Interpretationen des Islams gemeint sind, die als »wahhabitisch« und – zwar seltener, aber gegen Ende meiner Feldforschung immer häufiger – als »salafistisch« bezeichnet werden. Als »fehlerhafte, defekte Glaubenslehre« gelten auch bestimmte »liberale« oder »reformerische« Interpretationen, die als »gemäßigter Islam« deutlich seltener im Fokus als die wahhabitisch/salafistischen Interpretationen standen. Mit dem Rekurs auf den »mittleren Weg« (türk. »*orta yol*«) wird die Schule der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* als eine gegen Randmeinungen stehende moderate und gleichzeitig auch breite Mitte konstruiert. *Rand* stellt hier wie *Minderheit* kein Kriterium der Wahrheit dar, stattdessen ist *Mitte/Zentrum* und *Mehrheit* positiv konnotiert. Die These vom mittleren Weg als das maßvolle Ideal ist historisch immer wieder gegen Übertreiber in den Diskurs eingebracht worden und macht das Wesen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* aus.[129] Nach dem Islamwissenschaftler Ulrich RUDOLPH ist das Prinzip vom Weg der Mitte konsequent vom Begründer der theologischen Schule der *Māturīdīya*, Abū l-Manṣūr Muḥammad al-Māturīdī, in das *ḥanafitische* Denken eingebracht worden:

---

126 Interview, Hafsa, Mitbegründerin einer Frauengruppe in der Altstadt-Moschee, Dezember 2006.

127 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee, Mustafa: »Deniliyor ki, Peygamber efendimiz zamanında mezhepler yoktu. Eh, doğru. Yoktu. Bizzat Peygamber efendimizin kendisi vardı.«

128 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee, Kemal: »*bozuk itikat*«.

129 Vgl. HALVERSON 2010: 14.

> »[…] ist sein Versuch, ein bestimmtes Prinzip in der Theologie durchzusetzen. Und dieses Prinzip hielt er [al-Māturīdī] vermutlich für die Quintessenz des ḥanafitischen Denkens. Es lautet, man müsse in den entscheidenden Fragen stets einen Weg der Mitte (zwischen den gegensätzlichen theologischen Ansichten) gehen und darauf achten, daß unter den verschiedenen Ansprüchen (der Offenbarung und der Ratio; Gottes und des Menschen; Gottes und der Welt) ein sinnvolles Gleichgewicht besteht.«[130]

Die philosophiegeschichtlichen Einflüsse – man denke an das aristotelische Ideal vom mittleren Weg – vermengen sich darin mit der auf der Prophetentradition fußenden These, dass der Islam ohne Unter- und Übertreibung den mittleren Weg insgesamt darstelle.

In den Kämpfen im islamischen Feld stechen die von Verteidiger*innen der sunnitischen Lehren verwendeten islamisch konnotierten Termini hervor, womit der Gegensatz von alt vs. neu hier durch den Rückgriff auf islamische Fachtermini aktualisiert wird: In der Auseinandersetzung mit abgelehnten islamischen Lehren werden Begriffe wie »fehlerhafte, defekte Lehre« (türk. »*bozuk itikat*«) und/oder »unerlaubte Neuerung« (»*bidʿa*«) verwendet, womit im Umkehrschluss die eigene vertretene Lehre als richtig und wahr (türk. *itikadi*) erscheinen soll. Das Konzept von *bidʿa* ist durch seine Fundierung im Prophetenwort autoritativ,[131] während *itikadi* sich auf alte, erprobte, durch zahlreiche Gelehrte verfeinerte und damit bewährte, richtige Lehre bezieht. Dadurch wird den verworfenen Lehren vorgeworfen, in den historischen Grundlagen keine religiös-authentische Legitimationen zu besitzen. Kritiker*innen müssen daher immer Beispiele aus der islamischen Tradition heranziehen, um wenigstens Gehör zu finden.[132]

Kritik an *taqlīd* und der Bindung an religiöse Autoritäten

Die Nachahmung der Lehrmeinungen und Autoritäten der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* und ergo die Bindung des/der Einzelnen an diese hat für den heutigen Gläubigen aus Sicht der Verteidiger*innen die Funktion von Stabilität der Lehre durch den Konsens der Gelehrtenschaft. Die so hergestellte Einheit der Muslim*innen wird flankiert durch die Funktion der Sicherheit der Lehren, auf die der einzelne Gläubige vertrauen kann. Allerdings gab es im untersuchten Moscheekontext kaum Vertreter*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, die Nachahmung (*taqlīd*) allein für erstrebenswert halten, was auf unterschiedliche Ebenen dieses umstrittenen theologischen Konzepts verweist. Denn auch Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* empfinden Nachahmung als problematisch, allerdings ohne sie insgesamt

130 Rudolph 1996: 353.

131 Siehe für den betreffenden Hadith: Abū Dāwūd, 39 (*Sunna*), 5.

132 Siehe zur Bedeutung dieser Begriffsverwendungen für die Diskussion von islamischer Orthodoxie Abschnitt I, Kap. 1.

abzulehnen: In der Predigt auf der Feier zu *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili* in der Altstadt-Moschee stellt Mustafa, ein auswärtiger Referent des IGMG-Verbandes, die sunnitische Lehrtradition als eine vernunft- und verstehensorientierte Lehre dar, in der blinde Nachahmung allein nicht als heilsbringend angesehen werde.[133] Auch ein Vorkommnis auf einem Moscheefest macht den Stellenwert der unreflektierten Nachahmung deutlich: Eine Gemeindeangehörige riet einer Freundin auf einem Moscheefest, dass man bei Beglückwünschungen nicht nur »*mā šāʾa ʾllāh*«, sondern »*mā šāʾa ʾllāh subḥāna ʾllāh*« sagen und das Ganze dreimal widerholen sollte. Ihre Freundin übernahm das und wendete es sogleich auf ein Kind an. Eine der religiös gebildeten Frauen aus der Moschee wurde Zeugin dieses Gesprächs und echauffierte sich beim anschließenden Tischgespräch mit anderen Frauen und Männern aus der Gemeinde darüber, dass Leute unreflektiert alles übernehmen würden, was ihnen irgendwer sagen würde.[134] Die Leute an diesem Tisch hatte ich zu anderen Gelegenheiten als Verteidiger*innen der sunnitischen Lehrtradition kennen gelernt. Beide Beispiele zeigen, dass auch Verteidiger*innen unhinterfragte und unreflektierte Religiosität und daher bloße Emulation der Lehre ohne eigene bewusste Entscheidung in religiösen Angelegenheiten ablehnen. Kritisiert werden bei der Nachahmung also die unhinterfragte Akzeptanz und die entsprechenden Lücken im islamischen Wissen: Kritik an *taqlīd* beschreibt eine Haltung zu religiösen Angelegenheiten, in der eine unbewusste, weil unwissende Religiosität eingenommen wird.

Dies geht vollkommen konform mit den Lehrtraditionen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, in der zwischen dem nachahmenden Glauben (*al-īmān al-taqlīdī*) und dem untersuchten Glauben (*al-īmān al-taḥqiqī*) unterschieden wird.[135] Tatsächlich lehnen die theologischen Schulen der *Ašʿarīya* wie auch die der *Māturīdīya* gleichermaßen das Konzept des *taqlīd* ab, allerdings aus unterschiedlichen Gründen: »The Asharites rejected the notion of *taqlid*, or the blind imitation of pious predecessors, contending that every individual must examine and investigate religious arguments and doctrine for themselves.«[136] Die *Māturīdīya* geht einen Schritt weiter: Weil das Verständnis von *īmān* derart ist, dass der Glaube des Menschen eine Folge von Wissen ist bzw. durch Wissen gestärkt wird, somit jeder Mensch sich willentlich für den Glauben entscheidet,[137] muss er/sie auch selber Wissen hierzu aneignen und sich nicht auf den Glauben Anderer stützen:

---

133 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee.

134 Feldnotiz, Stadtteilfest, 14.06.2015, Altstadt-Moschee.

135 Vgl. Demir 2006: 34-72.

136 Halverson 2010: 21.

137 Vgl. Demir 2006: 99-100. »Nach der Māturīdīya ist beim Glauben das Wichtige, dass er sich derart erfüllt, dass er auf Willensfreiheit fußend mit dem Herzen bestätigt wird – egal, ob er sich auf Beweise stützt oder nicht.« »Mâtürîdiyye'ye göre iman ister bir delile dayanmış olsun ister olmasın önemli olan irade hürriyetine dayalı kalbi tasdikin gerçekleşmesidir.« Ebd. 100.

>»Given his definition of willing as excluding non-intentional actions, it is clear that he would object to the practice of taqlīd, which makes the reason for religious assent rest, not upon the attempt of one's own ʿaql to know, but rather on a secondary act of faith in someone else's.«[138]

Nachahmung in Glaubensangelegenheiten ist in der *Māturīdīya* mit Unentschlossenheit, Opportunismus und Zweifel verbunden:

>»Denn Glaube ist die aus freiem Willen entschiedene, freiwillige und mit dem Herzen erfolgte Bestätigung der Glaubenssätze infolge von Wissen und mit einer definitiven Akzeptanz ohne Zweifel und Unentschlossenheit.«[139]

Auch von den Begründern bzw. Namensgebern der sunnitischen Rechtsschulen al-Šāfiʿī, Imām Mālik, Abū Ḥanīfa, Aḥmad b. Ḥanbal und diesen folgenden Gelehrten sind Aussagen überliefert, wonach der Glaube durch Schlussfolgern (*istidlāl*) erfolgen sollte.[140] Die Aufforderung, Wissen in Glaubensangelegenheiten zu erwerben und nicht bloß nachzuahmen, ist somit in die Nähe einer religiösen Pflicht gerückt, ohne eine zu sein.[141]

Das Verständnis von *taqlīd* in den Rechtsschulen ist dagegen ambivalenter. So wurde das Postulat formuliert, wonach *taqlīd* bei Themen, die Fragen von *fiqh* und *ʿibāda* betreffen, vom Wissens-Niveau des/der jeweiligen Gläubigen abhängen. Wenn der gläubige Mensch in der Lage ist, die Beweise der Lehrmeinungen selber nachvollziehen zu können, ist es ihm nicht gestattet, nur nachzuahmen, sondern dieser hat die Pflicht, diese Beweise selber zu erörtern. Dies führt zur Unterscheidung in *einfache Gläubige* und *muǧtahid*. Ersterer hat die Pflicht, die Lehrmeinungen zu übernehmen und sich nicht eigene Meinungen zu bilden, da ihm das Wissen und die Ausbildung fehlen, um richtig urteilen zu können.[142] Auch die Gruppenleiterin der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee scheint sich auf eben jenes Postulat zu berufen, wenn sie anmahnt, dass es gefährlich sei, einfach so »über ein islamisches Thema zu diskutieren,

---

Wissen selbst ist in der *Māturīdīya* nicht mit Glauben gleichzusetzen, wie es die *Muʿtazila* gemacht hat. Vgl. ebd. 99-100.

138 Pessagno 1984: 181.

139 Demir 2006: 44: »Zira iman, iman edilecek hususların […] bilinmesi neticesinde, şüphe ve tereddüdün bulunmadığı bir kesin kabulle, iradi bir tercih neticesinde gönüllü olarak, kalb ile gaybî esasları tasdiktir.«

140 Vgl. Demir 2006: 49.

141 Ohne an dieser Stelle weiter in die Theologie einzugehen, sollte dieser Punkt erhellt werden: Aus der Auseinandersetzung mit der *Muʿtazila* scheint eben dieses Problem herzurühren. Nach der *Muʿtazila* stehen alle Muslim*innen in der Pflicht, Wissen über den Glauben zu haben und mit all den notwendigen Beweisen darüber Rechenschaft ablegen zu können. *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* lehnt dies ab. Vgl. Demir 2006: 48-49.

142 Vgl. hierzu Demir 2006: 40.

weil wir dafür nicht genug Wissen haben und weil es oft klare Regeln im Islam gibt (die oft durch jahrelange Bemühungen von Gelehrten erarbeitet wurden) […]«.[143] Für Verteidiger*innen ist es daher notwendig, mehr Wissen zu erwerben und gleichzeitig nicht alles von vorneherein zu hinterfragen. Vielmehr ist zu beobachten, dass einerseits die Konzepte Wissen, Vernunft und Reflexion auf die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* übertragen werden, andererseits Bemühungen aufgebracht werden, um in den tatsächlichen Lehren der theologischen Schulen Anknüpfungspunkte zu finden. Einige Treffs und Gruppen widmen sich in Wochenend-Seminaren oder mehrstündigen Treffen sunnitisch-theologischen Themen und dezidiert sunnitischen Denkern.[144] Namentlich werden die sunnitischen Gründerväter al-Ašʿarī, al-Māturīdī oder Abū Ḥanīfa als Kronzeugen einer vernunft- und wissensbasierten Religiosität gegen Nachahmung in Stellung gebracht. In den längeren Predigten an den Gesegneten Nächten und im Ramadan in der Altstadt-Moschee und im Kultur- und Bildungszentrum werden ihre Lehren als die einzig möglichen Interpretationen der koranischen Aussagen präsentiert.[145] Die Bindung an religiöse Autoritäten und die Nachahmung ihrer Lehrmeinungen, respektive der Schulbindung der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* bleibt, wie oben aufgezeigt, von Verteidiger*innen nicht nur unangetastet, sondern wird auch im Sinne des einheitsstiftenden Konsenses gefordert.

Während sich die Verteidiger*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* in ihrer Bewertung der Nachahmung auf dem Boden der sunnitischen Lehrtradition befinden, ist dies bei den Kritiker*innen der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* ambivalenter: Das Folgen einer religiösen Autorität wird von Mahmut, einem der kritisierenden religiösen Experten in der Yunus-Emre-Moschee, überaus problematisch gesehen:

> »Wir sind sowieso eine autoritätshörige Gesellschaft. Unser größtes Problem ist unsere Autoritätshörigkeit. Er/Sie denkt nicht selber, er/sie liest nicht selber. Was die Autorität sagt, dem folgt er/sie.«[146]

---

143 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

144 Die DITIB-Landesjugendverbände wie auch die lokale und regionale DITIB-Jugend organisierten regelmäßig Seminare zu diesen Themen auf Deutsch (z.B. gab es im Jahr 2014 eine Reihe von Seminaren zu al-Māturīdī). Auch über soziale Medien werden Kurzbiographien zu den vier Rechtsschulgründern gegeben.

145 Teilweise wurden Namen auch gar nicht genannt. Stattdessen wurden bestimmte Lehren, die z.B. deutlich der *māturīdischen* Schule entspringen, keinesfalls als solche markiert (z.B. beim Thema *īmān*).

146 Feldnotiz, Gemeindebesuch (ausgefallene Kinder-Koranschule), 28.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Zaten biz hoca-bağlı topluluğuz. En büyük sıkıntımız hoca-bağlılığımız. Kendisi düşünmez, kendisi okumaz, hoca ne derse, ona uyar.« *Hoca- bağlı* könnte man auch mit Bindung oder Gebundenheit an einen Lehrer, Imam, Prediger, Gelehrten übersetzen. Aus dem Kontext erschließt sich jedoch, dass er eine Unterordnung und Hörigkeit meint, weshalb ich an dieser Stelle »hoca« mit ›Autorität‹ übersetzt habe.

Mahmut ist recht frustriert über die von ihm attestierte verbreitete Autoritätshörigkeit unter Muslim*innen. Diese Hörigkeit bezieht sich auf religiöse Autoritäten der Gegenwart wie der Vergangenheit. Da sei eben niemand, dessen Autorität gefolgt werden soll – keine Gelehrten, keine Lehrer, keine Schulen, keine Orden, »kein *-ci*«[147]. Das ist eine der großen Unterschiede zu den Moscheen, in denen die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* die dominanten darstellen, aber auch zu den modernen gelehrtenbasierten Gruppen wie die zeitgenössische *Nurcu*-Bewegung oder die *Süleymancı*-Bewegung, um nur zwei Gruppen zu nennen, die auch in Deutschland weit verbreitet sind.[148] Man erinnere sich auch an seine Ablehnung von »Fatma Hocas, Mehmet Aghas«, die er als »angebliche Hocas« umschrieben hatte. Stattdessen sollen die Gläubigen selber Glaubensangelegenheiten reflektieren, Wissen erwerben und dadurch bewusst glauben. Damit steht er eigentlich ebenfalls auf dem Boden der sunnitischen Tradition, die wie oben ausgeführt, genau diese Forderungen an den einfachen Gläubigen stellt. Anstatt dies zu kommunizieren, ist er allerdings darum bemüht, die Forderung nach eigenständigem Studium der Religion als ursprünglich koranische Handlungsaufforderung darzustellen und das Folgen von religiösen Autoritäten als Abwendung von der koranischen wahren Religion zu entwerfen. Doch diese Haltung wirft Fragen in der Gemeinde auf. Denn sowohl Mahmut als auch Semra verweisen auf die Arbeiten der Exegeten aṭ-Ṭabarī (10. Jahrhundert) und az-Zamaḫšarī (12. Jahrhundert) sehr wohlwollend.[149] Semra nennt häufig positiv ihren akademischen Lehrer Prof. Dr. Hayreddin Karaman (geb. 1934), »a retired professor of fikh (Islamic law) and the most authoritative living Muslim scholar, very close to AKP circles in Turkey«.[150] Für die Gemeinde

---

147 »*-ci*« [oder *-cı*, *-cu*, *-cü*, *-çi*, *-çı*, *-çu*, *-çü*] ist im Türkischen ein Suffix, das Zugehörigkeit [z.B. *laikçi* ›jemand, der pro-Laizismus ist‹] oder eine Berufsbezeichnung ausdrückt [z.B. *taksici* ›ein*e Taxi-Fahrer*in‹]. In Geschichte und Gegenwart wurden religiöse und politische Bewegungen oft nach ihren Gründern oder nach einem wichtigen Referenzpunkt bezeichnet, was auch für die Anhängerschaft verwendet wurde: z.B. *Süleymancı*, *Fethullahçı*, *Nurcu*, *Erbakancı*, *Diyanetçi* usw.

148 In beiden Bewegungen, die sich übrigens beide in die sunnitische Tradition einreihen, spielen die Koraninterpretationen der jeweiligen Namensgeber Bediüzzaman Said Nursi (für die *Nurcus*) und El-Silistrevi Süleyman Hilmi Tunahan (für die *Süleymancıs*) in der religiösen Arbeit eine große Rolle.

149 Konkret verworfen wird dagegen Prof. Dr. Süleyman Ateş (geb. 1933/Türkei), Professor für Theologie (*İlahiyat*) an verschiedenen Universitäten in der Türkei und außerhalb sowie Präsident der *Diyanet*-Behörde (1976-1978). Er ist einer der kontroversesten Theologen aufgrund seiner Bestrebungen einer zeitgenössischen Koranexegese und wird häufig als Reformator beschuldigt. Vgl. zu seiner Person und seiner akademischen Koranexegese Takım 2007. Ateş schrieb von 2008 bis 2015 in der oppositionellen Tageszeitung *Vatan* (›Heimat‹).

150 Guida 2010: 348. Karaman schreibt täglich in der regierungsnahen Tageszeitung *Yeni Şafak* (›neue Morgendämmerung‹) zu allgemein politischen Themen, aber insbesondere zu Fragen der religiösen Kultur, Ethik und soziales Leben. Er ist auch aktiv in den sozialen Medien Facebook und Twitter. Vgl. auch Karaman 2016.

stellt sich das so dar, als ob die Expert*innen selber religiösen Autoritäten folgen, dies aber ihrer Gemeinde verbieten wollten. Als Theolog*innen kennen die beiden die diskursiven Grundlagen ihrer Disziplin, und honorieren einige Autor*innen mehr und andere weniger. Aber für die Gemeinde ist der Unterschied zwischen ihrem eigenen Folgen von religiösen Autoritäten und dem der Expert*innen marginal. Denn auch die Gemeindeangehörigen selbst betrachten ihr eigenes Handeln nicht als blindes Nachahmen und Autoritätshörigkeit. Gerade weil sie die graduellen Unterschiede zwischen Gelehrten nicht kennen, betrachten sie Expert*innen als befragbare und anzapfbare Quelle. Das, was häufig als Nachahmung und Autoritätshörigkeit kritisiert wird, ist meiner Analyse nach – zumindest teilweise – eine offene Haltung gegenüber religiösem Expert*innentum, durch die die einfachen Gläubigen ein Spektrum an unterschiedlichen Lehren und Formen der Religiosität und religiöser Praxis erhalten.

Taqlīd stellt in den untersuchten Moscheen insgesamt ein ambivalentes Problem dar und reiht sich damit in die sunnitische Tradition des Umgangs mit den Fragen von Nachahmung, eigenständigem Studium der religiösen Wahrheiten und Folgen von religiösen Autoritäten ein. Genau an dieser Stelle wird deutlich, dass die Ambivalenz, die bei den Kritiker*innen zu Tage tritt, jenseits des Verhältnisses zwischen Kritik und Annahme insbesondere den Umgang mit eben dieser Tradition betrifft. Die Kritiker*innen und Verteidiger*innen stimmen bei der Bewertung der Frage von Nachahmung überein. Die Unterschiede betreffen die Haltungen, inwiefern die Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa* – als solche kenntlich gemacht – aufrecht erhalten bleiben sollen oder nicht.

De-kulturalisierter Islam als authentischer Islam?

Bei der Suche nach wahrer Religion sticht von Zeit zu Zeit die Vorstellung von Kultur als religionsfremdes oder -inhärentes Element hervor. Ein von jeglicher nationaler, regionaler und ethnischer Kultur befreiter Islam kann als wahrer Islam konstruiert werden, der dann teilweise als *maḏhab*-freier Islam erscheint. Diese Haltung kann daher als kulturloser/de-kulturalisierter Islam beschrieben werden.[151] Die Unterscheidung zwischen Kultur und Religion hat ihre Ursache darin, dass bestimmte kulturelle Eigenheiten als religiös begründet erscheinen, diese jedoch in den Augen der Kritiker*innen nicht genuin islamisch und deswegen außerhalb des Islams zu verorten seien. Kultur wird damit zu etwas Negativem, was dem positiven Bild eines wahren Islams entgegenläuft. So wird das Narrativ begründet, dass nur ein kulturloser Islam wahrer Islam sein könne und eine Rückbesinnung auf die islamische Offenbarungsschrift, die Prophetentradition (und teilweise auch die islamische Gelehrtentradition) und eine von Kultur bereinigte Lesung dieser Quellen

151 Vgl. auch MOHR 2008: 6, in dem der Begriff »Dekulturation« verwendet wird.

den wahren Islam aufdecken könne. Allerdings wird teilweise zwischen guten kulturell-religiösen Symbiosen (z.B. »türkisch-islamische Synthese«) und schlechten (z.B. »afrikanische Sitten«) unterschieden, wenn es um die Bedeutung von Kultur in diesem Reflexionsprozess geht.

Insbesondere in Fragen der Geschlechterhierarchie und bei Themen, die Gewalt und Frauen betreffen, wird Kultur als ursächlich herangezogen, die nur in einem islamischen Gewand erscheine. Semra nennt beispielsweise: »In Afrika werden die Mädchen beschnitten. Dabei ist das eine in manchen Stammeskulturen übliche Sitte, die mit dem Islam nichts zu tun hat.«[152] Semras Argument ist überaus deutlich: Der Koran befehle eine solche Praxis nicht. Vielmehr würden kulturelle Sitten der Vorfahren islamisiert. Erst auf Nachfrage hin erklärt sie, dass diese Sitten koranisch legitimiert würden, aber wie und warum das abgelehnt werden muss, bleibt ungeklärt. »Diese Leute verstehen den Koran falsch«, genügt ihr und auch den anderen Zuhörerinnen, die beifallend nicken. Auch Hafsa, Expertin in der Altstadt-Moschee, sieht kulturelle Traditionen, im spezifischen Fall die türkische Tradition, als Hauptgrund dafür an, dass Frauen Moscheen nicht frequentieren.[153] Hafsa ist Verfechterin des Frauen-Moscheebesuchs und sie argumentiert, dass der wahre Islam durch nationale/ethnische Kulturen verdeckt werde. Ihr Referenzpunkt ist die Prophetentradition, nach der Moscheebesuche von Frauen seit Anbeginn der Offenbarung belegt seien. Auch der Koranschullehrer Jussuf bewertet es als türkische Tradition, dass in hiesigen Moscheen kaum koedukativer Unterricht unter Kindern möglich sei. In Ägypten dagegen habe er das nie erlebt. Islamisch sei das nicht.[154] In einer anderen Moschee wird dagegen die türkische Kultur für ihre frauenfreundliche Haltung gelobt und *den Araber*innen* eine frauenfeindliche Haltung zugeschrieben, die letztendlich Schuld an der Diskriminierung von Frauen in der islamischen Welt hätten.[155]

Man sieht, dass die Begründung bestimmter muslimischer Traditionen als ethnisch-national-kulturell sowohl die als positiv als auch die als negativ wahrgenommenen Elemente des Islams umfassen kann. Insgesamt positiv hervorgehoben werden bestimmte religiös-nationale Symbiosen wie die *türkisch-islamische* oder die *bosnisch-islamische* – letzteres insgesamt viel seltener als *türkisch-islamisch*, aber doch einige Male. Hierbei sieht man die Wirkmächtigkeit des türkischen Geschichtsbildes von der türkisch-islamischen Synthese, die sich

152 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Afrika'da kızları sünnetliyorlarmış. Halbuki bu bazı kabilelerin töreleri, İslamla bir ilgisi yok.«

153 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Hafsa.

154 Interview, Jussuf, Dezember 2006, Altstadt-Moschee.

155 Feldnotiz, Veranstaltung von Angehörigen einer Verstorbenen/*taziye*, 12.03.2016, Mevlana Moschee, Mann, mittleres Alter: »Bei uns gibt es keine Geschlechterdiskriminierung. Das haben wir von den Araber*innen übernommen.« (»Bizde kadın-erkek ayrımı yoktur. Bu bize Araplardan geçmiştir.«)

seit den 1960er Jahren peu à peu entwickelt und durchgesetzt hat und spätestens seit den 1980er Jahren das offizielle Geschichts- und Gesellschaftsbild der Republik Türkei prägt.[156] Auch die in der Öffentlichkeit und unter Muslim*innen aus dem Balkan häufig vertretene positive Bezugnahme auf den *bosnischen Islam* als einen genuin europäischen Islam in der letzten Dekade zeigt sich hier und da in Moscheen. Das Konzept einer *arabisch-islamischen* Kultur wurde insbesondere von zum Islam konvertierten Akteur*innen als Referenzpunkt wahren Islams identifiziert. Hierbei wird Arabisch mit Islamisch gleichgesetzt und andere nationale Kulturen als dem Islam fremd wahrgenommen. Einige religiöse Expert*innen vertreten an sich eine positive Haltung zur türkisch-islamischen Synthese, die sie aber nicht prominent in den Vordergrund ihres Wirkens stellen. Daher sind sie eher vorsichtig mit Zuweisungen an andere nationale Kulturen. Stattdessen sehen sie z.B. gesellschaftlich bedingte Exegesen des Korans und der Sunna als verantwortlich dafür an, dass die wahre Religion verdeckt sei.

Deutlich wird, dass die Zuweisung von Elementen an nationale Kulturen spannungsgeladen ist, da es kollektive Zuschreibungen enthält und in den national/ethnisch heterogenen Gemeinden für Unmut sorgen kann. Durch die *Kulturalisierung* findet eine Erörterung der kulturellen Praxis und ihrer islamischen Begründung kaum statt. Für die Expert*innen und ihre Zuhörerschaft reicht es vollkommen aus, die jeweilige Praxis als aus Volksglauben, Kultur und falschen Gelehrtentraditionen zusammengesetzt vorzustellen. Dass einige darunter türkische, arabische, bosnische, afrikanische usw. Kulturen verstehen, wird stillschweigend übergangen, da die Identifikation eines einzigen wahren Islams die weitere Auseinandersetzung verhindert. Mit der Gleichsetzung des wahren Islams mit einem dekulturalisierten Islam wird der interne Widerspruch jedoch nicht aufgelöst. Auch wenn die religiösen Akteur*innen hier die kritisierte kulturelle Praxis *entislamisieren*, bleibt die islamische Legitimation weiterhin beständig. Das Argument, dass diese kulturelle Praxis mit dem Islam nichts zu tun habe, bleibt daher unzulänglich und dient lediglich der Selbstversicherung. Diese Diskrepanz fällt einigen Akteur*innen durchaus auf, insbesondere auf öffentlichen Veranstaltungen, in denen Themen wie die Frau im Islam oder Gewalt und Islam aufkommen. Andere, nichtanwesende Muslim*innen werden von Nicht-Muslim*innen als Kronzeugen einer islamischen Legitimation von z.B. Diskriminierung und Gewalt im Namen des Islams herangezogen, zu dem sich die anwesenden muslimischen Akteur*innen verhalten müssen. Das Argument *nationale Kultur*, um unliebsame Traditionen außerhalb des Islams ansiedeln zu können, berührt zwar die religiösen Legitimationen nicht direkt, bietet aber einen fruchtbaren Ansatzpunkt, um das eigene Islamverständnis vorzustellen und sich von anderen abzugrenzen. Das heißt, egal, ob die

156 Vgl. Copeaux 1997 und 1998.

Unterscheidung zwischen Kultur und Religion einen zunächst apologetischen Moment innehat, in der Konsequenz ist hier die Übernahme der Deutungsmacht über dem, was man selber als islamisch ansieht bzw. eben nicht, für die Akteur*innen handlungsleitend.

Amir-Moazami/Salvatore argumentieren, dass die Referenz auf Authentizität und Korrektheit neue Räume und Möglichkeiten für individuelle Anstrengungen und der Distanzierung von ethnisch-basierten religiösen Communities eröffnen könnten.[157] In der Forschungsliteratur zu muslimischen Gruppen wie der Muslimischen Jugend Deutschland (MJD), die sich als multinational verstehen und entsprechend auch in Gruppen, die Deutsch als Umgangssprache betonen, wird ein solcher de-kulturalisierter Islam als kohärente islamische Position verstanden.[158] Mohr analysiert die Differenzierung zwischen Kultur und Islam zum einen als Möglichkeit, um Islamverständnisse zu vereinheitlichen und zum anderen, um dem Islam in einer deutschen Umgebung Geltungsmacht zu verschaffen.[159] Dies schlägt sich auch im islamischen Religionsunterricht nieder.[160] Die Anthropologin Christine M. Jacobsen sieht dies auch bei norwegischen Jugendorganisationen, die sich wie die MJD multiethnisch betrachten.[161] Die Verfechter*innen des de-kulturalisierten Islams unterscheiden Traditionen und Kulturen von einem Kern des Islams, indem sie eigenständig religiöse Deutungen hinterfragen und Quellen selbst interpretieren bzw. auf solche Akteur*innen rekurrieren, die eben dies tun. Die Kulturwissenschaftlerin Sigrid Nökel hat diese Problematik als ein gerade von jungen Frauen vorangebrachtes Emanzipationsbestreben gegenüber restriktiven Eltern innerhalb patriarchalischer sozialer Milieus unter Integration religiöser Lehren gedeutet, die sich dadurch – islamisch begründet – mehr Freiräume verschaffen.[162] Diese Frauen haben viel Mühe aufgewendet, islamisch legitimierte Lehren und Handlungen daraufhin zu untersuchen, ob sie Ausdruck kultureller Tradition bäuerlich/feudal geprägter Gesellschaften sind, in denen ihre Elterngeneration sozialisiert worden ist, oder ob sie als Ausdruck koranisch legitimierter wahrer Religion zu gelten haben.[163] Die lokalen Akteur*innen, die ganz ähnlich zwischen Kultur und Religion eine Grenze ziehen, meinen ebenfalls in der Religion einen gleichsam wahren unveränderlichen Kern finden zu können, der nur verdeckt werde durch die Lebenswelt der Gläubigen, die ihre kulturellen Traditionen als Islam verkaufen würden. Diese Suche nach der wahren Religion weist der Religion einen ontologischen Charakter zu, einen immerwährenden, unveränderlichen

---

157 Vgl. Amir-Moazami/Salvatore 2003: 54.
158 Vgl. Mohr 2006b, Mohr 2008 und Bendixsen 2013.
159 Vgl. Mohr 2008: 6-10.
160 Vgl. Mohr 2008.
161 Vgl. Jacobsen 2010: 366.
162 Vgl. Nökel 2007: 146-149.
163 Vgl. Nökel 2002: 74.

und gleichsam immer gültigen Charakter. Damit bereinigen diese Akteur*innen die Religion von den kulturellen Prägungen, die die Religion seit ihrem Entstehen begleiten und nach ihrem Verständnis die wahre Religion erheblich verdecken. Der Effekt ist, dass sie auf das Verstehen der religiösen Quellen Koran und Sunna viel Wert legen und nur noch als Religion gelten lassen wollen, was zuerst koranisch belegbar ist. Das kann sich letztendlich auch auf *maḏāhib*-Bindungen auswirken. Dabei bedienen sich auch diese Akteur*innen der kulturellen Prägungen, die das Verständnis des Korans beeinflussen. Eine geschlechterkritische Lesart des Korans beispielsweise fällt nicht vom Himmel, sondern ist Ausdruck eines Willens, patriarchalische, die Frauen diskriminierende dominante Lesart zu hinterfragen. Dieser Wille entsteht durch die Diskrepanz in der Lebensgestaltung, die die positive Einstellung zum Islam mit der negativen Erfahrung, was Religion ist, hervorbringt. Diese Herangehensweise ist also sehr wohl ebenfalls kulturell geprägt.

Der Impetus, den Islam von seinen nationalen und kulturellen Hintergründen zu befreien, ist allerdings im untersuchten Moscheekontext insgesamt nicht hegemonial, weswegen die kritischen Akteur*innen aus einer Minderheitenposition heraus agieren. Hier überwiegen die als positiv empfundenen kulturellen Eigenheiten der als türkischer, bosnischer u.a. Islam bezeichneten religiösen Praxis, die mit dem Islam der Eltern verbunden werden. Ein de-kulturalisierter Islam schneidet ihnen auf der einen Seite den Bezug zur kulturellen Identität ab, was sie so nicht mittragen wollen.[164] Auf der anderen Seite betrachten sie z.B. den türkischen Islam nicht als grundsätzlich unauthentischen Islam. Die Referenz auf Authentizität und Korrektheit durch einen de-kulturalisierten Islam führt daher nur zum Teil zu einer Abwendung der ethnisch-basierten religiösen Communities. Rückhalt hat dies im untersuchten Moscheekontext insbesondere unter rezent zum Islam konvertierten Muslim*innen und solchen mit arabischen Bezügen, deren Bestreben auch als Emanzipation von den türkisch dominierten Moscheen angesehen werden kann.

2. Wissen und Vernunft als Herausforderung für *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*?

In diesem Kapitel geht es dezidiert darum, wie Vernunft, Wissen, Reflexion und bewusste Religiosität als Wegweiser zum wahren Islam unter religiösen Akteur*innen in Moscheen gehandhabt werden. Ich werde aufzeigen, dass Wissenserwerb in allen Moscheen, in allen Fraktionen und bei Expert*innen wie Nicht-Expert*innen gleichermaßen wichtig ist, genauso wie Vernunft durchaus ein gängiges Konzept ist, um das Wesen des Islams zu beschreiben. Analytisch wichtig sind die Fragen,

164 Vgl. auch Fadil 2015.

wie sich die unterschiedlichen Formen des Wissens im Moscheealltag darstellen, wie der entsprechende Wissenserwerb geschieht sowie welche Rolle diese in den Prozessen der Religiosität bzw. im Reflexionsprozess spielen. Für das Verhältnis von Expert*innenwissen und Wissen von Nicht-Expert*innen und dementsprechend die Frage nach religiöser Autorität von Akteur*innen in Moscheen spielen diese Analysen eine bedeutsame Rolle. Insbesondere das Nachzeichnen des Vernunftsdiskurses ist bedeutsam, da mitunter im Feld Vernunft losgelöst von islamischen Denktraditionen begriffen wird. Zudem werde ich das unterschiedliche Verständnis von Wissen in Bezug auf bewusste Religiosität problematisieren. Zugleich werde ich analysieren, wie religiöse Akteur*innen ihre Vorstellungen vom »wahren Islam« als objektive Wahrheit legitimieren und welchen Stellenwert diese Objektivierung in der islamischen Tradition aufweist.

Wissen, Verstehen, Reflexion und bewusste Religiosität

Vertreter*innen einer wissensbasierten, reflektierten Religiosität konzeptualisieren den Erwerb von Wissen und die Reflexion bestimmter Glaubenslehren als Hinführung zu einem vertieften, bewussten Glauben. Vernunft und Reflexion stellen sie als genuin koranisch-islamische Methoden der Erkenntnis dar. Diese Rationalisierung bedeutet die Konzentration auf das Verstehen der Offenbarung Gottes: »Keine Auswendiglernerei! Was stattdessen? Verstehen!«[165] Das Verstehen dessen, was Gott gewollt hat, wird als grundlegend für Glauben gedacht. Koranwissen wird gegenüber Koranästhetik betont, um Haltung im Leben einnehmen zu können: »Was ist Religion? Religion bedeutet eine Haltung zu entwickeln. Wie entwickelt man Haltung? Mit dem Koran! […] Religion ist das, was deinem Leben eine Richtung gibt.«[166] In einer Predigt zur *Laylat ar-Raġāʾib/Regaib Kandili* in der Altstadt-Moschee betont Mustafa, Wanderreferent der IGMG:

> »Der erhabene Gott möge uns allen, der gesamten umma Muḥammads, hoffentlich zuteilwerden lassen, dass wir den Koran richtig und angemessen verstehen sowie ihn richtig und angemessen leben. Nun, […] warum hat Gott der Erhabene mir dieses Buch hinabgesandt? Wenn ich der Adressat dieses Korans bin, dann muss ich ihn auch verstehen. […] Wir sind eine Gemeinschaft, die daran glaubt, dass die Gebote des Korans Anlass für den Frieden und für die Glückseligkeit der gesamten Menschheit sein können, aber wenn wir nicht verstehen, was der Koran uns sagen will, dann müssen wir uns in dieser *Raġāʾib*-Nacht uns selbst solch eine

165 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Ezberleme yok. Ne var? Anlamak var!«

166 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Din nedir? Din tavır almak demektir. Nasıl tavır alırız? Kur'an'la. […] Din senin bütün hayatına yön verendir.«

Frage stellen: Warum wohl? Was kann der Grund hierfür sein? […] Kann – Gott bewahre – Gott uns dieses Buch herabgesandt haben, damit wir ihn nicht verstehen? Kann es so etwas geben? […] Wir werden dieses Buch verstehen!«[167]

Auch Jussuf, Koranschullehrer in derselben Moschee, kritisiert religionsdidaktische Methoden wie die des Memorierens sowohl koranischer Verse als auch von formalen Lehrmeinungen, da sie von den Schüler*innen unverstanden blieben und somit im Leben der Schüler*innen nicht wirkmächtig sein könnten.[168] Unter anderem meinte er dezidiert das Memorieren von Fragen und Antworten, die nach hegemonialer Lehre vor dem Endgericht jedem Menschen von Gott gestellt werden (türk. *ahiret soruları*). Memorieren wird somit nicht als Teil des Wissens, sondern als Gegensatz zum Wissen, d.h. zu Verstehen bzw. zur Reflexion aufgefasst. Der dominante Wissensbegriff ist ein rationaler. Doch nicht nur Expert*innen sind davon geleitet, auch für Nicht-Expert*innen spielt Wissen in seiner exakten rationalen Auffassung eine große Rolle. In der interkulturellen Frauengemeinschaft, die sich hauptsächlich der sunnitischen Lehrtradition verpflichtet fühlt, fordern Nicht-Expertinnen dezidiert dazu auf, ihr Wissen zu teilen[169] und sind sowieso von sich aus hierzu bereit[170]. Wissen zu sammeln und zur Verfügung zu stellen, wird – anhand eines Hadithes als religiös verdienstvoll und mit *ḥasanāt/ṯawāb* bedacht – autorisiert:

»Da es die Pflicht eines jeden Muslims ist, sich Wissen anzueignen, werden wir inschaAllah bald eine kleine Bibliothek haben! [emoji] Dafür brauchen wir erst mal ein paar gute islamische Bücher, wer also welche hat: bitte spenden! Ihr bekommt inschaAllah ganz viel Belohnung, wenn jemand in dem Buch liest, was ihr

167 Feldnotiz, *Laylat ar-Raġā'ib/Regaib Kandili*, 23.04.2015, Altstadt-Moschee, Mustafa: »Cenab-ı Allah celle celâluhu [c.c.] bizleri, cümle ümmeti muhammedi Kur'an'ı hakkıyla anlamayı, hakkıyla yaşamayı cümlemize nasib eylesin inşallah. Şimdi […] acaba Allah c.c. bu kitabı bana ne için gönderdi? Bu Kur'an'ın muhatabı bensem, benim bunu anlamam lazım. Ve Allah benden anlayayım diye bu kitabı bana göndermiştir diyebilmeyi nasib etsin inşallah. Kur'an aynı zamanda Allah'la konuşmaktır. Kur'an okumak, Kur'an'ın hükümlerinin bütün insanlığın huzuruna ve saadetine vesile olabilmesine inanmış bir topluluğun, ama Kur'an'ın bize ne demek istediğini anlayamıyor isek, bu Regaib kandilinde kendimize böyle bir sorular soralım. Niye acaba? Sebeb ne ola ki acaba? […] Haşa Allah, bize bu kitabı anlaşılmasın diye mi gönderdi? Mümkün mü böyle bir sey? […] Anlayacağız bu kitabı!«

168 Einige Eltern würden seinen Unterricht kritisieren, weil er mit den Schülern auf dem Spielplatz *islamische Werte* wie Respekt und Höflichkeit einüben würde, anstatt arabische Verse auswendig zu lernen. (Interview, Jussuf, Dezember 2006, Altstadt-Moschee).

169 Chat-Nachricht 18.12.2016: »Bald ist es wieder Zeit für einen neuen Plan: wer hat Themenwünsche? Wer möchte gerne sein Wissen mit uns teilen und selbst einen Vortrag machen?«

170 Chat-Nachricht 28.12.2015: »Ich hoffe ich kann ebenfalls etwas von meinem Wissen und Einsichten teilen und hilfsbereit und herzlich zur Seite stehen, wer immer ebenfalls einsam ist oder Hilfe braucht. Insha Allah finden wir eine Gemeinschaft.«

gespendet habt. ›Wenn der Mensch stirbt, hören seine Taten auf, außer dreierlei: einem dauerhaften Almosen, einem nützlichem Wissen und einem rechtschaffenen Kind, das für ihn Bittgebete spricht.‹ (Muslim, Tirmidhi)«[171]

In dieser Gruppe wird bei jedem Treffen eine Seite aus dem Koran rezitiert, anschließend in deutscher Übersetzung vorgetragen sowie schließlich anhand unterschiedlicher deutsch- und arabischsprachiger *tafsīr*-Bücher die jeweilige Bedeutung herausgearbeitet. Im wöchentlichen Rhythmus werden Hadithe, schöne Gottesnamen, Propheten und/oder die Frauen des Propheten Muḥammad vorgestellt. Reihum halten die Teilnehmerinnen Referate zu unterschiedlichen Themen. Die Anwesenden werden befähigt, mit den Methoden der Koranwissenschaften und Hadithwissenschaften umzugehen.[172] In der Gruppe selbst ist Wissen nicht nur als soziale Praxis zu fassen, z.B. in Form von Bücherlesen, Vorträge halten oder Fragen stellen. Vielmehr wird Wissen selbst als eigenständiger Wert wahrgenommen und innerhalb der Gruppe vermittelt. Wissen ist nicht als reine Wissensakkumulation gedacht, sondern funktionell mit dem Aspekt des gottesdienstlichen Handelns zusammengeführt:

»Der zweite Bereich, an dem wir arbeiten sollten, worüber du dir wirklich Gedanken machen solltest, ist Wissen. Und wie kann ich dieses Jahr mein Wissen erweitern. […] Und ich meine nicht damit, werde ein Alim, ein Gelehrter und bekomme einen Abschluss in Sharia. Also ich spreche zu euch, nicht jeder wird ein Mufti, *aber wir sollten gebildete Muslime sein.* Es muss ein Minimum an Wissen im Islam da sein.«[173]

Für die stetige Weiterbildung gibt es Hilfestellung. Während in anderen Formaten wie Predigten abstrakt auf Wissenserwerb in Form von »Lest Bücher!« (türk. »*Kitap okuyun!*«) hingewiesen wird, wird innerhalb dieser Gruppe pädagogische Hilfestellung angeboten:

»Mein Ratschlag an euch ist, dass ihr bis zum Ende des Jahres, einige Dinge geschafft habt, neu zu lernen: Die Sirah des Propheten einmal durch gehen, also ein Buch von einer Quelle aufmerksam lesen und studieren. Und jedes Jahr nimmt man sich eine neue Quelle, also ein anderes Buch, um dies auch zu studieren, ein ganzes Jahr lang. Und das macht man dann jedes Jahr. Es ist egal mit welchem ihr

171 Chat-Nachricht 01.08.2017.

172 Dies beobachtet Schrode auch in Online-Foren: »Für die Diskussionskultur im Internet ist schon früher festgestellt worden, dass sich »Laien […] Methodik und Argumentationsweisen des Fiqh an[eignen], deren Beherrschung einst religiösen Gelehrten vorbehalten war, und betreiben eine lebhafte Fatwakritik«. (Schrode 2010: 336).

173 Aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017 [*Hervorhebung* im Original].

> anfangt, einfach alle studieren, aber eins nach dem anderen, nicht auf einmal. […] In der gleichen Zeit müssen wir wesentliche Fortschritte im Quran machen.«[174]

Wissenserwerb wird als grundlegend für Reflexion betrachtet: »Das ist ein Teil unserer Bildung. Es wird uns eine Art Perspektive und Anschauung geben, und eine Möglichkeit zu reflektieren und bringt zum Nachdenken.«[175] Erst durch genügend Wissen kann überhaupt die Möglichkeit bestehen, bestimmte Themen anzusprechen und zu besprechen, denn: »Zuerst müssen wir selber genug Wissen haben.«[176]

Auch Akteur*innen aus anderen Gruppen und in anderen Moscheen kritisieren, dass Muslim*innen ganz allgemein nicht lesen, sich nicht selbst bilden, nur Wissen aus Hörensagen haben.[177] Ehrenamtlich Engagierte, die auf einem Moscheefest den Bücherstand betreiben, beschwerten sich, dass Moscheefeste lediglich Essens-Feste seien und niemand zu den Büchern käme, weil: »Unsere Leute lesen ja nicht.«[178] Tatsächlich frequentierten eher wenige Besucher*innen den Bücherstand, der voller deutschsprachiger, pädagogischer Kinderliteratur zum Islam war. Im Jahr drauf gab es auf dem Moscheefest gar keinen Bücherstand. Wieder kritisierten Verfechter*innen einer wissensbasierten Religiosität, dass »ihre« Moschee kaum einen kulturellen Beitrag auf den Moscheefesten anbieten würde wie z.B. Kalligraphie-Angebote, musikalische Darbietungen oder Bücherverkauf wie auf einem zeitlich parallel ausgerichteten deutsch-türkischen Kulturfest.

Der Vorwurf, dass Muslim*innen unwissend seien und in diesem Zustand auch bleiben wollten, ist ein gängiger Vorwurf, der in allen Moscheen auftaucht. Einige Akteur*innen erklären mithilfe eines Ausspruches von ʿAlī b. Abī Ṭālib, dem Cousin und Schwiegersohn des Propheten, dass die Menschen »der Feind dessen [seien], was sie nicht kennen«.[179] Auch Mahmut versucht seine *ungebildete* Gemeinde zu entschuldigen: »Es ist normal, dass man Gewohnheiten nicht mit einem Mal aufhören kann. Er/Sie hat das so in seinem/ihren Dorf gelernt.«[180] Weitere zwei Jahre später ist er nicht mehr so tolerant und wirft seiner Gemeinde Ignoranz vor:

---

174 Aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

175 Aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

176 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

177 Feldnotizen, unterschiedliche Gelegenheiten, 2014, Nicht-Expert*innen in Altstadt-Moschee. Gespräch, Esra, Islamwissenschaftlerin ohne Funktion in Moscheen, 28.01.2014, privat.

178 Feldnotiz, Stadtteilfest, 13.06.2015, Altstadt-Moschee, Ehrenamtliche am Bücherstand.

179 Feldnotiz, Sondierungstreffen für den Aufbau eines lokalen »islamischen Bildungswerks«, 31.03.2014, Stadtteiltreff. Gespräch, Esra, Islamwissenschaftlerin ohne Funktion in Moscheen, 28.01.2014.

180 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Yani tabii alışkanlıkları birden atamazsın. Köyünde öyle görmüş.«

> »Umsonst habe ich mir jahrelang den Mund fusselig geredet. […] Wenn wir einen Nutzen gebracht haben, dann vielleicht nur den Jugendlichen. […] Aber Wissen ist nur dann gut, wenn man es erhalten will. Wenn man nicht hört, ist es umsonst.«[181]

Was Unwissen für weitreichende Probleme mit sich bringe, darauf macht die bekannte türkische Aktivistin Emine Şenlikoğlu aufmerksam, deren Vortrag in der Yunus-Emre-Moschee von Zuhörerinnen aus allen türkischsprachigen Moscheegemeinden besucht wurde: Sie problematisiert dieses Nicht-Wissen-Wollen in Hinblick darauf, dass ungebildete Menschen anfällig für das »Verwirren des Verstandes« (türk. *»kafa karıştırma«/»zihin bulandırma«*)[182] seien, womit man schnell zum Spielball fremder Mächte werde.[183] Weil die Menschen »Religion als Nebensache« werteten und sich nicht bildeten, könnten »Feinde des Islams« ihre lang gehegten verruchten Pläne verwirklichen.[184] Şenlikoğlu führt unter all den Akteur*innen in Moscheen das Narrativ *Feinde des Islams* am drastischsten aus, indem sie reichhaltig aus der türkischen Geschichtsschreibung und westlichen kolonialen Diskursen schöpft. Auch bei anderen religiösen Akteur*innen fällt mitunter eine klare Freund-Feind-Sicht auf.[185] Religiöses Wissen bekommt dadurch eine Funktion als Bollwerk gegen Islamfeindlichkeit, als Schutz vor Fallstricken der internationalen Politik[186] und als Quelle einer stolzen islamischen Identität[187].

---

181 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus-Emre-Moschee: »Boşa konuştum ben burda yıllardır. […] Faydamız dokunduysa gençlere belki dokunmuştur. […] Ama bilgi alınmak istenirse iyi olur, duyulmadığı zaman boşadır.«

182 Koranische Grundlage der Wendung »Verstand verwirren« ist 3/7: »Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, *wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen* und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: ›Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).‹ Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.« [*Hervorhebung* AAA].

183 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee.

184 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee. Şenlikoğlu führt die Geschichte eines mittlerweile zum Islam konvertierten österreichischen ehemaligen Pfarrers aus, der ihr im persönlichen Gespräch vor 20 Jahren von den verruchten Plänen zur Zerstörung des Islams durch liberale und reformerische Umtriebe, aber auch durch den Eingang falscher Inhalte wie dem Alter der Prophetenfrau ʿĀʾiša, erzählt habe. Dieser ehemalige Pfarrer habe diese Pläne schon von seinem Großvater und dieser von seinem Großvater erfahren.

185 Feldnotiz, islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, 04.11.2013, Altstadt-Moschee. Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

186 Vgl. zu Verschwörungsnarrativen im Nahen Osten Fathi 2010.

187 Da das Thema der islamischen Identität quasi allgegenwärtig erforscht wird, wird hier nicht länger darauf eingegangen. Siehe Spielhaus 2011, Bendixsen 2013, Beilschmidt 2015.

Sei es für die Entwicklung einer dezidiert islamischen Identität, sei es für die Persönlichkeitsentfaltung an sich, Wissen und Reflexion führten zu einer bewussten religiösen Praxis, die als erstrebenswert dargestellt wird: »Bete zwei *rakʿa ṣalāt* richtig, anstatt es fünfmal am Tag wie Gymnastikübungen herunterzuleiern.«[188] Das heißt nicht, dass auf das fünfmalige Tageszeiten-Gebet verzichtet werden soll, vielmehr wird darauf aufmerksam gemacht, dass der religiöse Lohn des Gebets nicht durch die formale Abhaltung des Gebets allein gesichert sei. Der kognitiv-literalen Bedeutung von Ritualen wird mehr Wert zugeschrieben als ihrer formal richtigen Ausführung. In Bezug auf private und/oder öffentliche Wahrnehmung der *ṣalāt* in Iran beschreibt Haeri ähnliche Vorstellungen der sensiblen Verrichtung der *ṣalāt*:

> »The implication is that if people prayed for themselves then prayer would not be merely a matter of doing ›dolla raast‹ (mindless bending and standing up) – a reference to the bodily positions one assumes in the course of the salat. Dolla raast is the expression used to refer to the very opposite of mindful, sincere salat.«[189]

Plädoyers für eine bewusste religiöse Praxis durch das Verstehen der religiösen Texte finden sich auch in Beilschmidts Studie: »Mustafa kontrastiert diese Bewusstmachung basierend auf religiösem Wissen mit einem unbewussten Praktizieren, das sich auf Vorgaben aus zweiter Hand stützt.«[190] Mustafas Betonung von Verstehen des Korans geht die Hinterfragung der inkorporierten Glaubenspraxis und insbesondere der Aussagen von religiösen Autoritäten voraus.[191] Da der Bezugspunkt allerdings weiterhin die Gebotslehre und die Schriftgelehrigkeit des Islams darstellt, analysiert Beilschmidt diese Haltung dezidiert als »Subjektivierung des religiösen Wissens«[192] und trennt dies von der Individualisierungthese, die davon ausgeht, dass bei zunehmender persönlicher Auseinandersetzung mit religiösen Quellen und Autoritäten eine Selbstermächtigung im Umgang mit religiösen Texten und Autorität einhergeht.[193] Die durch Verstehen erst ermöglichte bewusste religiöse Praxis binden die befragten religiösen Akteur*innen in Beilschmidts Feldforschung genauso wie die meisten befragten Akteur*innen hier an

188 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Adam gibi iki rekat namaz kıl, spor hareketi gibi beş vakit namaz kılacağına.«

189 Haeri 2013: 19.

190 Beilschmidt 2015: 163.

191 Vgl. Beilschmidt 2015: 160-171.

192 Beilschmidt 2015: 162.

193 Vgl. Beilschmidt 2015: 162-164; 202-206. Auch Schiffauer hatte 2004 bewusste Religiosität als Individualisierung und Ausdruck liberalen Islams verstanden (vgl. Schiffauer 2004b: 357-360).

»die islamische Theologie« und erklären dies »nicht erst aus der Anpassung an die ›modernen‹, individualisierten Verhältnisse im Westen«.[194]

Als zusammengehörige Aspekte eines wahren Glaubens, das erst durch bewusste Religiosität ermöglicht werde, um ein selbstbestimmtes religiöses Subjekt zu werden, wird also eine reflektierend-verstehende Haltung gegen Nachahmung und (Koran-)Wissen gegen Memorieren konzeptualisiert. Erst mit einer bewussten Religiosität könne Religion anwendungsorientiert Sinn entfalten und die religiöse Praxis ehrlich erleben lassen. Das Wissen um konkrete Bestimmungen, Gebote und Erklärungen stehen als überprüfbares, erwerbbares und nachvollziehbares Faktenwissen an erster Stelle zu einer tieferen Einsicht im Glauben[195], was an die koranische Vorstellung, dass Glaube und Wissen sich gegenseitig bedingen, angebunden werden kann:

> »The virtues of knowledge are repeatedly emphasized in the founding texts, where knowledge is understood to be in a causal relationship with faith (iman): Faith emerges and can grow through knowledge. This is why classical scholarship has turned ʿilm into a central Islamic ›metaphor‹.«[196]

Diese Auffassung einer bewussten Religiosität kann somit nicht nur als Form der Rationalität in den Blick genommen werden, denn: »[…] *ʿilm* is related to a more spiritual approach of the transmission of Islamic contents. Here, the goal is especially the cultivation of certain emotional inner dispositions, which are the very basis on which faith is to be constructed and fortified.«[197] Schließlich gründet sich die Vorstellung, religiöse Handlungen bewusst zu vollziehen, auf den in der islamischen Gelehrtentradition schon früh entwickelten Begriff von *iḫlāṣ* als eine von ›Herzen kommenden inneren Handlung‹ (türk. *kalbi amel*). Es ist einer gottesdienstlichen Handlung inhärent, dass der Mensch seine Handlungen nur auf das Wohlgefallen Gottes hin ausrichtet und dies bewusst derart tut. Alle anderen Abwägungen wie das Nachahmen von Handlungen, Ritualismus, Tradition oder gesellschaftskonformes Verhalten stören dieses allein auf Gottes Wohlgefallen und Gehorsam zu Gott begründete Tun.

Hier gehen Vorstellungen von vernunftgeleitetem Handeln und innerer Überzeugung eine Symbiose ein, um Religiosität bewusst zu leben. Bewusste Religiosität avanciert somit zum höchsten Grad von Religiosität. Diese Konzepte richten sich – wie in Kapitel 1 ausgeführt – in der Konsequenz gegen das unhinterfragte Folgen von religiösen Autoritäten und Lehren (*taqlīd*) der religiösen Traditionen,

---

194 Vgl. Beilschmidt 2015: 171. Leider geht Beilschmidt in der Folge nicht konkret auf die Bezugspunkte der »islamischen Theologie« ein, die von den befragten Akteur*innen ins Feld geführt werden. Ganz ähnlich auch: Schrode 2010: 337.

195 Vgl. Amir-Moazami/Jouili 2006: 621.

196 Amir-Moazami/Jouili 2006: 621.

197 Amir-Moazami/Jouili 2006: 621.

aber auch gegen zeitgenössische Formen der Bindung an religiösen Autoritäten, die als »Imam-Hörigkeit« (türk. »*imam bağımlılığı*«) abgewertet werden sowie gegen als volkstümlich degradierten bestimmten islamischen Traditionen, die als Nachahmung der elterlich vermittelten Islamvorstellungen delegitimiert werden. Insbesondere steht das ungenügende Koranwissen der Muslim*innen im Visier dieser Akteursgruppen. Das Bild des aus eigenem Antrieb entscheidungs- und handlungsfähigen Menschen avanciert so zum islamisch gewollten Menschenbild, das in den religiösen Quellen angelegt sei, was durch das richtige Verstehen der religiösen Quellen aufgedeckt werden kann, ja muss. Einige Akteur*innen verwenden den koranischen Begriff *fiṭra*, die sie als anthropologische Prämisse des Strebens nach Wissen und Vernunft aller Menschen verstehen.[198] Dieser Zirkel von Vernunft, Wissen und Bewusstsein bedeutet nicht nur einen wahren islamischen Glauben zu haben und ein islamisch begründetes, ethisch gutes Leben zu führen, sondern geht darüber hinaus und betrifft insbesondere den gesellschaftlichen Stand des Individuums: Das Engagement der lokalen Akteur*innen gegen Armut, für Waisenkinder, für gute Tierhaltung und/oder für den reflektierten Umgang mit Ressourcen wie Wasser zeugen davon,[199] dass mit der Entwicklung eines reflexions- und handlungsfähigen muslimischen Subjekts der bzw. die Muslim*in Verantwortung für die gesamte muslimische Gemeinschaft und zugleich für die Gestaltung der gesamten Gesellschaft übernimmt. Damit geht auch ein Wandel im Verständnis von *qadar* einher: Die schon seit der frühesten Zeit in der islamischen Tradition immer wieder aufkommenden *qadar*-Diskussionen werden somit in ein Menschenbild eingebettet, das Aktivismus betont und Schicksalsergebenheit ablehnt.[200] Das Individuum kann und soll durch die islamische Begründung Handlungen aktivieren, die die Vorstellung von Ohnmacht und Gottes Wille in Verantwortungsübernahme und Aktivismus transformiert. Die Kritik an den herrschenden Lehrmeinungen betrifft somit die Methodik der Lehrmeinungen, den positiv konnotierten Konservatismus und die Konsequenzen, die sich aus den Glaubenssätzen für das Individuum heute ziehen lassen und betreffen das Menschenbild: Ist der Mensch selbstverantwortlich für alle seine Taten oder ist die Verantwortung mit Verweis auf Gott als Allmächtiger abzugeben? Wie berührt die Frage nach der Allmacht Gottes und des hegemonialen *qadar*-Verständnisses die subjektive Handlungsmacht des Einzelnen? Inwiefern ist also auch bei gesellschaftlichen Ereignissen sowie auch Naturereignissen (insb. Katastrophen) das Handeln der Mensch ausschlaggebend – gerade auch in Hinblick auf Ursachenforschung und Konfliktbewältigung? Die

---

198 Siehe Abschnitt IV, Kap. 1 für *fiṭra* als Begriff für die Begründung von *natürlichen* geschlechtsspezifischen Handlungen, was ich als *gegenderte fiṭra* bezeichnet habe.

199 Siehe für Feldbeispiele Abschnitt I, Kap. 2.

200 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee. Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Subjektivierung des Einzelnen zu selbstverantwortlichen, wissenden und bewussten Gläubigen beruht auf einer Transformation von Gottes Geboten in Verantwortung für das eigene Leben und eröffnet Perspektiven für die Gestaltung des Sozialen: Statt Nachahmung Reflexion, statt formale Gläubigkeit Vernunft, statt Tradition Wissen, statt Ergebenheit in das *Schicksal* Verantwortung. Was innerhalb von islamisch-bewussten Kreisen als Umgestaltung der Gesellschaft und eben auch einer politischen Idee des Islams zur Förderung und Wahrung eines islamischen Lebensmodells konzeptualisiert worden ist, kann daher auch ohne die politische Idee des Islams dazu beitragen, dass sich der gläubige Mensch als handlungsfähig erlebt. Dies wird besonders in einer säkularen bzw. christlichen Umgebung notwendig, in der die Akteur*innen erleben, dass jegliches Handeln eines Muslims oder einer Muslimin mit der religiösen Zugehörigkeit verbunden wird. Daher geht es darum, dass jeder bzw. jede Muslim*in die Pflicht hat, mit dem eigenen Handeln der muslimischen Gemeinschaft nicht zu schaden und ein positives Vorbild für Muslim*innen und Nicht-Muslim*innen gleichermaßen zu sein.

Die hohe Stellung, die Wissen und Reflexion vs. Nachahmung im lokalen Feld besitzt, reflektiert insgesamt den neuzeitlichen islamischen Diskurs, in dem Wissen und Reflexion in Formen islamischer Authentizität eingefasst werden. Die Akteur*innen bemühen sich somit um Herstellung von Kohärenz, um ihren Konzepten islamische Legitimität zu verleihen und verstehen diese teilweise explizit nicht als Adaptionen von modernen westlichen Denktraditionen.[201] Wie Beilschmidt kritisiert auch Schrode zuvor, dass diese hohe Stellung von Wissen als »spezifische Anschlussstrategien an ›den Westen‹« gedeutet wird:

> »So erscheint die hohe Bewertung von Wissen und Hinterfragen im aktuellen Islam auf struktureller Ebene als anschlussfähig an die geteilten Werte in einer Wissensgesellschaft; im Kontext des islamischen Diskurses ist damit allerdings in der Regel die Suche nach Wissen innerhalb der islamischen Diskurstradition und über den Islam gemeint.«[202]

Anders als Schrode sehe ich »die Suche nach Wissen innerhalb der islamischen Diskurstradition« nicht als Absage gegenüber den »Werten […] einer Wissensgesellschaft«. Tatsächlich ist weder von »Anschlussfähigkeit« noch vom »islamischen Diskurs« als von zwei unterschiedlichen und voneinander abgrenzbaren Blöcken zu reden. Vielmehr handelt es sich um zwei Seiten einer Medaille: der islamische Diskurs spiegelt sich in der Moderne und wird somit geteilt: Dass die Akteur*innen Wissen so hoch bewerten, kann sowohl als Effekt des islamischen Diskurses

201 Feldnotiz, Vorbereitungen zum Weltfrauentag, interkulturelle Frauengemeinschaft, 02-2016, Altstadt-Moschee.

202 Schrode 2010: 336.

als auch der Wissensgesellschaft eingeschätzt werden, an deren Bildung die Akteur*innen mit ihren jeweiligen Kapitalen wiederum wirken. Dies ist noch viel stärker in Bezug auf die Vorstellung von Vernunft zu beobachten, wie weiter unten ausgeführt werden soll. Denn wie oben analysiert, geht es beim Wissenserwerb nicht um die Summierung von Wissen oder um die ›Islamisierung‹ von Wissen allein, vielmehr geht es um die Befähigung des/der Einzelnen, in seiner/ihrer sozialen Gemeinschaft ein selbstbestimmtes Leben führen zu können.

Wissen als Begriff ist im Moscheekontext vielschichtig. Von seinem oben analysierten Verständnis unterscheidet sich eins, das dann auch direkt das Konzept von bewusster Religiosität betrifft. Als Beispiel möchte ich meine Beobachtungen in einem türkischsprachigen Glaubenskurs in der Altstadt-Moschee anführen:

> Melek, auswärtige Referentin des IGMG-Verbandes, führte in der ersten Stunde eines Glaubenskurses aus, dass Wissen zu erlernen, ein Teil des Glaubens sei.[203] Die Runde der Anwesenden sei eine »Wissens-Versammlung« (türk. »*ilim meclisi*«), die wie der »Eintritt ins Paradies« sei (türk. »*cennet bahçesine girmek gibi*«). Um zu betonen, welchen Stellenwert Wissenserwerb im Islam habe, stellte sie ihn in die Reihe derjenigen Handlungen, die den Status des »Märtyrers« (türk. »*şehitlik*«) nach sich ziehen können.[204] In ihrem Unterricht fasste sie den Begriff Wissen (türk. *ilim*) als eine Art Weltgeheimnis auf: »Das Wissen der ganzen Welt ist in den vier Büchern erhalten. Innerhalb dieser vier Bücher ist das ganze Wissen im Koran enthalten. Innerhalb des Korans ist das ganze Wissen in der ersten Sure des Korans enthalten [al-Fātiḥa]. Innerhalb der Sure al-Fātiḥa ist das ganze Wissen im allerersten Vers der al-Fātiḥa enthalten. Und innerhalb des ersten Verses ist es im ersten Buchstaben erhalten.«[205] Die Referentin führte extensiv eine Buchsta-

203 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee. Melek führte diese hadithbasierte Aussage nicht weiter aus, siehe auch Hadith Abū Dāwūd 24 (*ʿilm*), 1. Einige der Aussagen Meleks erkannte ich als Hadithe, die Melek nicht als solche zu erkennen gab.

204 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Jemand, der die Absicht hat, Wissen zu erlernen, erreicht die Stufe des für den Glauben gefallenen Märtyrers, wenn er/sie während des Lernens stirbt.« (»İlim öğrenmeye niyetli birisi ilim öğrenme sırasında ölürse şehit mertebesine erer.«).

205 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Dünyanın bütün ilmi dört kitaptadır. Bunların içinde Kur'an'dadır, Kur'an'ın içinde Kur'an'ın birinci suresindedir. Bütün ilim Fatiha suresinin Fatiha'nın birinci ayetindedir. Ve birinci ayetin birinci harfindedir.« Mit »vier Bücher« sind die nach koranischem Verständnis offenbarten Bücher Thora, Zabūr, Evangelien und der Koran gemeint. Die von der Referentin vorgetragene Aussage ist eine Abwandlung eines Ausspruches von Muḥammad, in dem jedoch nicht von *Wissen* die Rede ist, sondern von göttlichen *Geheimnissen/Mysterien*. Vgl. Chebel 2001: 19. Es sind einige abgewandelte Varianten dieses Ausspruches im Umlauf, die sowohl in der sunnitischen als auch in der alevitischen Ordensreligiosität bekannt sind, insbesondere im *Qādirīya*-Orden werden die Lehren von den Geheimnissen/Mysterien (türk. *sır*, pl. *sırlar*; arab. *sirr*, pl. *asrār*) tradiert.

> benmystik aus, die sie ebenfalls unter dem Begriff Wissen (türk. *ilim*) einfasste: Sie hielt während der Sitzung ein Buch auf ihrem Schoß und berief sich auf einen nicht näher bekannt gemachten »Meister« (türk. »*üstad*«). Im anschließenden Gespräch zeigte sie mir das Buch, das ein Band aus dem *tafsīr*-Werk von İsmail Hakkı Bursevi war.[206] Melek vermittelte ihrer Zuhörerschaft, dass die Schreibweise der *Basmala* göttliche Wahrheiten beinhalte: Beispielsweise stehe alif, der erste Buchstabe des arabischen Alphabets, immer unverbunden, weil dieser erste Buchstabe auch die Einzigartigkeit Gottes repräsentiere. Daher sei der erste Buchstabe in *Allah* auch ein alif. Der erste Buchstabe der *Basmala*, also B, gleichzeitig der zweite Buchstabe des arabischen Alphabets, repräsentiere den Menschen, der sich nämlich genau wie der Buchstabe B sich binde und damit eine Bindung mit den vor ihm stehenden und nach ihm kommenden Zeichen eingehe.[207]

Wissen stellt in diesem Kontext keine Größe dar, die mit Vernunft, Fakten und Belegen zusammenhängt, also einem Verständnis von exakter Wahrheit entspricht. Vielmehr muss Wissen am ehesten als etwas analysiert werden, mit dem Gott nachgespürt werden kann. Dabei rekurriert sie auf Sufi-Lehren, in denen die Erkenntnis der Wahrheit (*ḥaqīqa*, türk. *hakikat*) die höchste bzw. die dritthöchste Stufe der vier-Pfade-Lehre darstellt. Als eine Ahnung der Erkenntnis von Gott kommt der Wissensbegriff hier dem Begriff der *maʿrifa* nahe.[208] Meleks Ausführungen hören sich zunächst dezidiert mystisch an. Diese Form der Interpretation kam weder in den systematischen noch in den unsystematischen Wissensformaten in den Moscheen vor. Derweil stellt sie keine abwegige Exegese dar. Insbesondere in den Interpretationen der *Basmala* ist eine Anthropologie des Islams wiederzufinden, die sich dezidiert aus der Schweibweise der *Basmala* speist, so wie sie Melek ausgeführt hat.[209]

Auch in diesem Kurs machten sich die Akteur*innen für eine bewusste Religiosität stark. Dies wurde mit der Wendung »etw. ernsthaft machen, jdm./etw. gerecht werden« (türk. »*hakkını vermek lazım*«)[210] ausgedrückt: »*Basmala* sollte bewusst ausgesprochen werden, mit der richtigen Betonung jedes einzelnen Buch-

---

206 Auch: Ismāʿīl Ḥaqqī Burūsawī, 1652-1725, gest. in Bursa/heutige Westtürkei. İsmail Hakkı gilt als ein populärer sunnitischer Gelehrter, dessen Koranexegesen als sufistisch bezeichnet werden. Vgl. Klausing 2014: 46-47.

207 Es sei bemerkt, dass weder die grammatikalische Semantik der Präposition *bi* in der *Basmala* noch der Artikel *al* in *Allah* thematisiert wurden. Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee.

208 Vgl. zu den Wissensbegriffen Abschnitt I, Kap. 1.

209 Vgl. Işık 1995: 253 (DİA).

210 In der gesprochenen Sprache meint diese Wendung: »etw. ernsthaft machen« oder »etw. ernst meinen«. Im Englischen kann dies mit »(to) make the best of«, »(to) do justice to« oder »(to) do like you mean it« wiedergegeben werden.

stabens.«[211] Der Verrichtung der rituellen Reinheit (türk. »*abdestin hakkını vermek*«) oder der Verrichtung des Ritualgebets (türk. »*namazın hakkını vermek*«) gerecht zu werden, stehen nicht im selben semantischen Gefüge wie die Ausführungen anderer Akteur*innen, die ebenfalls vom bewussten Verrichten religiöser Taten sprechen. Während die letzteren das kognitive Verstehen als Voraussetzung für z.B. ehrliches Beten betrachten, versteht Melek unter bewusster Religiosität die völlige Hingabe für die eine religiöse Handlung: »Mit Verzückung sich unmittelbar Gott hingeben, nichts anderes denken.«[212] Sehr viel Wert legten die Teilnehmenden im anschließenden Korankurs auf die richtige Aussprache der Laute der Buchstaben, auf Längen und Betonung.[213] Den Anwesenden war die richtige Rezitation des Korans überaus wichtig, um bei entsprechenden Gelegenheiten vortragen zu können, die Bedeutung der Verse aber nachgelagert. Einige Schülerinnen erzählten, dass sie beim Ritualgebet darauf achten, jeden einzelnen Laut richtig auszusprechen und dass dies zu einem »intimen Beten« (türk. »*namazımı daha samimi kılıyorum*«) führen würde.[214]

In dieser Haltung erscheinen Wissen und bewusste Religiosität nicht im Gesamtpaket Wissen-Vernunft-Reflexion-Verstehen-bewusste Religiosität. Stattdessen verweisen Wissen und Bewusstsein auf die Aspekte Spiritualität und Erkenntnis durch Hingabe. Der häufige Gebrauch und die Betonung dieser Wendung in diesem Kurs führten dazu, dass mir diese Formulierung bei der Analyse von Gesprächen und Predigten früherer Moscheeteilnahmen aufgefallen ist. »Jdm./etw. gerecht werden« (»*Hakkını vermek lazım*«) erscheint insgesamt als eine bewusste Hingabe an Gottes Willen, die jeden Augenblick körperlich und ergo seelisch gespürt werden soll. Die von einem Vertreter der vernunftbasierten Religion stark gemachte bewusste Verrichtung des Gebets durch das Verstehen der gebetsrelevanten Verse und Sprüche (»Bete zwei *rakʿa ṣalāt* richtig, anstatt fünfmal am Tag es wie Gymnastikübungen herunterzuleiern.«[215]) nimmt diese spirituelle Hingabe ebenfalls auf: die hingebungsvolle Verrichtung des Gebets geht einher mit der körperlich

---

211 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Besmelenin […] her harfini vurgulayarak okumak lazım.«

212 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Huşu içinde kendini doğru Allaha vererek, başka bir şeyler düşünmeyerek.«

213 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee. Auf Nachfrage meinerseits führte die Lehrerin Merve aus, dass sie nach den Rezitationsregeln des ʿ*Āṣim* (türk. *Asım kıraati*) lehrt. Diese Lesart geht zurück auf Abū Bakr ʿĀṣim b. Bahdala Abī n-Naǧǧūd al-Asadī (gest. 745 n. Chr.) und ist die fünfte der als kanonisch geltenden sieben korrekten Lesarten des Korans (*qirāʾāt*, türk. *yedi kıraat*). Vgl. NEUWIRTH 2013b. (EI³).

214 Feldnotiz, Frauen-Korankurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee. Siehe auch Abschnitt IV, Kap. 3 zum Koranverständnis und religiöser Praxis dieser Akteur*innengruppe sowie Abschnitt IV, Kap. 4.

215 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee: »Adam gibi iki rekat namaz kıl, spor hareketi gibi beş vakit namaz kılacağına.«

bewusst wahrgenommenen Handlung, die hier allerdings flankiert wird durch das kognitive Verstehen der ausgesprochenen arabischen Sprüche. Damit werden die Kriterien Wissen und Bewusste Religiosität zu den vielgestaltigsten und undeutlichsten Begriffen im islamischen Feld überhaupt, da sie sich in ihrer Gestaltung zum einen wechselseitig bedingen, zum anderen aber auch unterschiedlich betont werden.

»Unsere Religion ist vernünftig!«[216] – Der Islam als Vernunftreligion

Unterschiedliche Gemeindegänger*innen in den Moscheen führten mir gegenüber immer wieder aus, dass Vernunft (türk. *akıl*) im Islam eine hohe Stellung besitze und »der Islam eine Vernunftreligion sei« (türk. »*İslam akıl dini*«).[217] Auf Nachfrage, was denn darunter zu verstehen sei, wurden zwar zwei unterschiedliche Narrationen gepflegt, die aber in Bezug auf Glaube zwei Seiten der gleichen Medaille darstellen: Teilweise spiegeln sie klassische islamisch-sunnitische Erzählungen zur menschlichen Vernunft und Erkenntnisfähigkeit wider wie z.B. dass der Mensch mittels seiner Vernunft in der Schöpfung den Schöpfer erkennen kann. Teilweise bilden sie die neueren Ideen ab, dass koranische Aussagen durch moderne Naturwissenschaften belegt würden. In beiden Fällen wird jeweils *Vernunft* verwendet, um Gotteserkenntnis und koranische Wahrheit zu postulieren. Die innerhalb der klassischen Erbauungsliteratur verortbaren Erzählungen werden nun flankiert durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse, auf die im Koran schon verwiesen werde (z.B. im Bereich Embryologie oder Astronomie)[218]. Durch das Verstehen des Korans könnte eben jenes Wissen auch aufgedeckt werden.[219] Wer seine Vernunft gebraucht, so der Tenor, könne zwischen »erfundenem Volksglauben/Aberglauben« (türk. »*batıl inanç*«) und dem wahren Islam unterscheiden. Als Gegenzug zur Erhöhung der Vernunft als Wegweiser für den rechten Glauben, steht die Abwertung der von Generation zu Generation in der Regel mündlich überkommenen religiösen Vorstellungen. Die unreflektierte Annahme solcher tradierter religiöser Vorstellungen entspreche nicht den Aufforderungen des Korans, dass der Mensch seine Vernunft gebrauchen solle. Bei Semra ist Vernunft häufig mit dem Entscheiden für das Richtige verbunden: Die Aufforderungen im Koran »Denkt ihr nicht nach […]«, »Seht ihr nicht […]«, »Versteht ihr nicht […]« und »Könnt ihr nicht ver-

---

216 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra.

217 Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Moscheefeste verschiedener Moscheen 2013 und 2014.

218 Unterschiedliche Akteur*innen haben im Feld diese Themen aufgebracht. Ich analysiere sie aber nicht weiter.

219 So auf dem Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee und in diversen *sohbet*s und Predigten in der Yunus-Emre-Moschee und in der Altstadt-Moschee.

stehen […]«[220], die auf Logik und Vernunft des einzelnen Menschen abzielen, ist für sie die direkte Ansprache Gottes an den heutigen Menschen. Dieser soll sich selbst in den Zustand versetzen, bewusst nachzudenken, bewusst abzuwägen, bewusst Entscheidungen zu treffen und somit erst zu einem selbstbestimmten religiösen Subjekt zu werden, wie Gott es in die *fiṭra* des Menschen eingeschrieben habe. Dieses, die Religion essentialisierende Verständnis von *fiṭra* erst lässt den Impetus der Vernunft so hervortreten. Da eine emulative Form der Religiosität eine Abwertung der Religion an sich darstelle, wird der Islam per se als Vernunftreligion konstruiert, in der es kein Spannungsverhältnis zwischen Glaube und Vernunft, respektive Wissenschaft gibt. Diese populäre These entstammt der Tradition des ägyptischen Exegeten Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) Ende des 19. Jahrhunderts.[221] Dieser hatte den Islam als Vernunftreligion gegen europäische Vorwürfe konzeptualisiert, indem er den Aspekt der Vernunft aus der islamischen Tradition heraus neu konfiguriert hat:

> »Die Islamdeutung ʿAbduhs ist – wie das ganze modernistische Denken – in starkem Maße von dem Bemühen geprägt, europäische Vorwürfe gegen den Islam zu entkräften. Er versucht darüber hinaus, aufzeigen [sic!], dass den christlichen Europäern selbst die Dinge vorzuwerfen seien, mit denen sie den Islam konfrontieren. […] Im Übrigen sei das Christentum, und nicht der Islam, eine Religion, die ganz auf das Jenseits gerichtet sei und das Arbeiten in der Welt ablehne. Es gründe sich auf Irrationalität und Wunderglauben, während der Islam eine Religion sei, die in jeder Hinsicht der Vernunft den Vorrang einräume. Wenn in der islamischen Geschichte Irrationalität und Intoleranz Platz gegriffen hätten, sei dies allein Folge eines Abweichens vom eigentlichen Kern der Religion. Die europäische Moderne ist aus ʿAbduhs Sicht eine Revolte gegen die christliche Religion. Für Muslime dagegen bedeutet die Hinwendung zur Moderne eine Rückkehr zu den ursprünglichen Prinzipien des Islams […].«[222]

Diese Abwehrhaltung gegenüber dem europäisch-christlichen Vorwurf von Unvernunft des Islams, die Haj als Kennzeichen der kolonialen Moderne ansieht, ist handlungsleitend für ʿAbduh.[223] In den Moscheen tritt diese Abwehrhaltung zum Teil deutlich als Distinktion zu Christ*innen zutage: Vernunft als islamisches Kriterium wird mit einem Mangel an Vernunft im Christentum kontrastiert: »Christ*in-

---

220 Im Koran wird Vernunft verbal im Sinne von »Vernunft anwenden« und »richtig denken«, oftmals im Zusammenhang mit hören, sehen und verstehen, verwendet. So werden diejenigen, die die Vernunft nicht anwenden als blind, taub und stumm bezeichnet. Vgl. Demir 2006: 35.

221 ʿAbduh spielt in den Erneuerungsbewegungen im 19. Jahrhundert eine große Rolle, vgl. von Kügelgen 2007 (EI³), vgl. Berger 2010: 211-212. ʿAbduh ist schon intensiv beforscht worden, siehe z.B. Haj 2009.

222 Berger 2010: 129-130.

223 Vgl. hierzu Haj 2009: 2-3.

nen haben keinen logischen Glauben. Man fragt sie […] aber sie können die Dreieinigkeit nicht erklären. […] ob Jesus Gott ist oder nicht. Ihre Religion ist keine vernünftige Religion, unsere schon.«[224] Die Adressat*innen dieser Ansprache sollen sich islamisch, also ihre Vernunft gebrauchend verhalten, nicht christlich, was vernunftlos sei. Dies ist insbesondere deswegen interessant, da die zeitgenössische Kritik von Nicht-Muslim*innen gegenüber dem Islam die Umkehrung der vormodernen islamischen Apologetik gegenüber anderen Religionen in der Moderne darstellt: Im modernen Diskurs ist *religiös* in *irrational* assimiliert worden, während in der Vormoderne rational orientierte muslimische Theologen Christ*innen den Vorwurf der blinden Nachahmung an die Religion der Vorväter ohne den Gebrauch der Vernunft gemacht haben.

Auch TEZCAN führt die These von der *Vernunftreligion Islam* auf die Anfänge des islamischen Modernismus zurück und konkretisiert sie für den türkischen Kontext im Zusammenhang mit dem Prinzip der Laizität und des Auftrags des *Diyanet*-Amtes[225]:

> »Die wissenschaftlich geläuterte Religion führt demnach automatisch dazu, den *wahren* Kern des Islam von den ›mißbräuchlichen‹ Zusätzen zu bereinigen. Die türkische Modernisierung enthielt eigentlich schon von Anbeginn den Impetus der ›heilsspendenden‹ Wissenschaft.«[226]

Vernunft avanciert so in der Folge zum Schlüsselelement im Kampf gegen Volksglauben der als unwissenschaftlicher, magischer Glaube degradiert wird. Durch die deutliche Gleichsetzung der Vernunft mit Wissenschaft und Logik offenbart sich auch ein Verständnis von Wissenschaft als einer per se vernunftgeleiteten Form der Erkenntnisgewinnung. Daneben kommt der Vernunft als Methode der Erkenntnisgewinnung von Gottes Wahrheiten und damit als Fundament einer bewussten religiösen Praxis eine immense Bedeutung zu:[227] Vernunft, so die Kritiker*innen der Tradition, ist der Gebrauch des Verstandes, der die gottgegebene Kraft, die den Menschen vor den Tieren auszeichnet, darstellt. Vernünftiges Handeln ist ergo die Annahme von Gottes Offenbarungen und demzufolge die Entwicklung einer positiven Haltung zu den koranischen Botschaften.

Im engen Zusammenhang mit Vernunft steht der Glaube (*īmān*). Glaube, so die häufig ausgesprochene Auffassung in Moscheen, ist ein Gut, das Gott vergibt,

224 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Hristiyanların dini mantıklı değil, soruyorsun […] anlatamıyorlar teslisi. İsa Allah mı değil mi, açıklayamıyorlar. Onların dini akıl dini değil, bizimkisi akıl dini.«

225 Vgl. TEZCAN 2003: 71-72.

226 TEZCAN 2003: 71.

227 Interessanterweise spielt in den Moscheen Vernunft als Kriterium in den *uṣūl al-fiqh* überhaupt keine Rolle.

kann ergo nicht herbeigezaubert, forciert oder vermehrt werden. Man kann ihn allerdings ›verlieren‹, daher wird Wert darauf gelegt, dass der »Glaube gestärkt werden« (türk. »*iman'ı kuvvetlendirmek*«) muss. Vernunftschlüsse und Wissen bestärken diesen Glauben und führen letztendlich zur Hingabe an Gottes Botschaften.[228] Dieses Verständnis korrespondiert erheblich mit dem Verständnis der *Māturīdīya*.[229] Jouili sieht in diesem Spannungsfeld die Idee am Wirken, »that faith has to be consciously cultivated by the believer«.[230] Das heißt, dass die Grenzen des eigenen Verstandes durch »the willing and conscious acquisition of pious sentiments and virtues existing within the Islamic tradition«[231] erfahrbar werden und die Weite der göttlichen Wahrheiten eine stetige Suchbewegung des/der Gläubigen und den Willen zur Veränderung des Selbst erfordern.

Der Wahrheitsanspruch in religiösen Fragen ist somit keine Entscheidungsfrage, die auf das Abwägen und Annehmen durch den eigenen Verstand beruht. Daher führt Semra folgerichtig auch aus, dass es in religiösen Angelegenheiten kein »das denke ich nicht so […]«, oder »das klingt einleuchtend für mich […]« geben könne.[232] Schrode hat dargestellt, dass der eigene Verstand angesichts der göttlich entschiedenen Wahrheit als etwas angesehen wird, auf den man sich nicht verlassen könne.[233] Ich denke, dass die Problematik hier darüber hinausgeht, und das Verhältnis Mensch zu Gott fundamental berührt: Wer oder was ist denn der Mensch, dass er die göttliche Wahrheit erst durch den eigenen Verstand abstützen müsste? Die göttlich offenbarten Wahrheiten zu überprüfen und für richtig zu befinden, steht unter der Annahme eben dieser, weil sie von Gott offenbart worden sind. Es geht also nicht um eine banale Abwägung, ob der Koran Recht hat oder nicht. Es ist ein radikales, respektive bewusstes und standfestes Hinwenden. Diese Standfestigkeit wird zu vielen Gelegenheiten als positiver Wert geäußert, z.B. sich standfest bei der Kopftuch-Frage zu verhalten, in finanziellen Angelegenheiten strikt darauf zu achten, ob das Geld *ḥalāl* erwirtschaftet wurde und sich nicht in Versuchung verführen zu lassen. Jemand, der um die Gebote Gottes weiß, aber eine indifferente, opportunistische oder ablehnende Haltung entwickle, gebrauche seinen Verstand nicht gottgemäß.

---

228 Dies beobachtet auch Jacobsen: »In Osman's account the assumption is that ›knowledge‹ and ›reason‹ facilitate faith. Iman, which is usually rendered in English as faith, literally means ›to know‹, ›to believe‹ and ›to be convinced beyond the least shadow of doubt‹. *Iman* can, thus, be understood as firm belief arising out of knowledge and conviction.« Jacobsen 2010: 283.

229 Vgl. Demir 2006: 27-29. An dieser Stelle kann nicht die intensiv untersuchte Frage nach dem Wesen und den Eigenschaften des *īmān* in der islamischen Geistesgeschichte wiedergegeben werden.

230 Jouili 2011: 56.

231 Jouili 2011: 55.

232 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Öyle düşünmüyorum […] bana böyle makul geliyor […] diye bir şey yok İslam'da.«

233 Vgl. Schrode 2010: 202.

Der Gebrauch der Vernunft steht in Übereinstimmung zur Offenbarung, die normativ gedacht wird: Die Vernunft erlaubt es, die Offenbarung als göttlich zu erkennen, weil Gottes Handeln nicht unvernünftig sein kann. Die Meinungsbildung des Einzelnen läuft auf einer der Offenbarung untergeordneten Ebene ab; dort, wo es um das bewusste Entscheiden für Gottes Offenbarungen geht. Das heißt aber nicht, dass die Anerkennung der Offenbarung grundsätzlich unhinterfragt verlaufen muss. Gerade im Unterricht für Kinder und Jugendliche ziehen die Theolog*innen in allen Moscheen Aspekte des Hörens, Fühlens, Sehens, Wissens und Nachdenkens mit ein, wenn es um Beweise für die Richtigkeit der Offenbarung geht. Beispielsweise erklärte Mahmut anhand eines praktischen Fühlbeispiels die Existenz Gottes: Während eines Religionsunterrichts für Kinder fragte ein Schüler provokativ: »Woher sollen wir das nun wissen? Haben wir ihn [Gott] etwa gesehen?«[234] Mahmut erklärte nachdrücklich: »Das ist genau das, was wir *īmān* nennen. An Sachen, die man nicht sieht, glaubt man.«[235] Um dieses Argument zu veranschaulichen, machte der Lehrer das Fenster auf, streckte seine Hand hinaus und weis auf die Luft, die man nicht sehe, aber fühle. Weiter führte er aus, dass es die Erdanziehungskraft gebe, die man nicht sehe, aber durch das Nicht-Fliegen fühle.[236] In der auf Kinder und Jugendliche ausgerichteten Pädagogik der Gotteserkenntnis wird somit eine vernunftgestützte Argumentation angewandt, die zum Glauben anhand von Erfahrung, Logik und Wissen führen soll. Der Glaube, der durch religiöse und rationale Beweise gestärkt wird, erweist sich widerständiger gegen Zweifel als ein nachgeahmter Glaube.[237] Außerdem kann dies in eine bestimmte religionspädagogische Form eingereiht werden, deren Didaktik zwar variieren kann, in der aber die Grundstimmung der Didaktik der Gotteserkenntnis gleich bleibt. So analysiert Yıldız, dass in der Kinderzeitschrift des *Diyanet*-Amtes (*Diyanet Çocuk Dergisi*) Gotteserkenntnis und -glauben durch logische Beweisführung hergeleitet werden. Die Stichworte ›Vernunft‹ (*akıl*), ›Logik‹ (*mantık*) und ›Wissen‹ (*bilgi*) nehmen durchweg einen hohen Stellenwert ein und sollen Gott wissenschaftlich beweisen.[238] Die Vernunft, so lässt sich auch aus den Ausführungen der religiösen Expert*innen schließen, widerspricht dem Koran nicht; alles, was im Koran enthalten ist, ist erklärbar, nachvollziehbar und richtig. Dies ist, nicht nur, aber in erster Linie so, weil sie

---

234 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, männlicher Schüler, ca. 9-10 Jahre alt: »Nerden bilek, gördük mü?«

235 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »İşte buna iman diyoruz, görünmeyen şeylere iman edilir.«

236 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 08.06.2013, Yunus-Emre-Moschee. Diese Beispiele führen in der Klasse teilweise zu Gelächter, »Gott ist Luft« höre ich auf Deutsch einen Schüler vor sich hinsagen. Mahmut ging nicht darauf ein oder aber er hörte bzw. verstand diesen deutschen Satz nicht.

237 Vgl. Demir 2006: 34-36.

238 Vgl. Yıldız 2004: 89-92. Yıldız sieht dies als Charakteristikum der *māturīdischen* Lehren an.

von Gott, dem Allwissenden, herrührt. Der durch Nachahmung erworbene Gottesglaube soll durch eigenes Nachdenken anhand der im Koran wiederzufindenden empirischen Beweise gestärkt werden, der Koran hält eben auch »wissenschaftlichen« (»*bilimsel*«) Kriterien wie Vernunft, Empirie und Beweis stand. So erklärt sich auch der eklektische Umgang mit dem Koran: Koranstellen, die zu nachprüfbaren Aspekten wie z.B. zum Kosmos, zum Menschen, zu den Meeren und Kontinenten oder zu historischen Ereignissen Aussagen enthalten, dienen als Kronzeugen eines umfassenden Wahrheitsgehalts des Korans, der auch auf diejenigen Aspekte anzuwenden ist, die jenseits der menschlichen Erfahrungswelt liegen wie z.B. die Aussagen zum Jenseits, Gottes Gericht oder die Auferstehung des Menschen nach dem Tode. Der Mensch mag zuerst Gottes Offenbarung in Bezug auf ihre Wahrheit hinterfragen. Mit seiner Vernunft wird der Mensch dies sowieso bejahen.[239] Der analytische Unterschied liegt somit in der Frage begründet, ob der Mensch in ablehnend-kritischer oder in suchend-kritischer Form überprüfen will, ob das, was Gott offenbart hat, rechtens, richtig, nachvollziehbar und/oder im Lebensmodell einbaubar ist. Ersteres geht über den rechtmäßigen Gebrauch der Vernunft hinaus, da hier zu viel Zweifel vermutet wird. Der Koran stehe über dem menschlichen Ermessen, zu urteilen, ob er wahr ist oder nicht; um den Glauben zu stärken oder auch erst zu entwickeln, wird eine solche Herangehensweise allerdings als Hilfestellung gewertet. Die hier vorgelegte Diskussion erinnert an die in der frühen *kalām*-Literatur unterschiedene Teilung des *īmān*s in einen ›sicheren *īmān*‹ (*īmān al-taḥqīqī/al-istidlālī*) und einen ›nachgeahmten *īmān*‹ (*īmān al-taqlīdī*). Als Gegensatz zum nachahmenden Glauben zeichnet sich ersteres durch einen untersuchenden, mit Belegen versehenen und auf Beweisen (*dalīl*, pl. *adilla/dalāʾil*) ruhenden Glauben aus. Dieser fußt somit auf Ergründen:

> »Der Koran vergibt der Vernunft, die die Macht hat, die Ordnung der Dinge zu verstehen, Funktion und Gewalt, darüber nachzudenken und diese zu bewerten. So ist mit dem Vers ›Gott offenbart seine Zeichen, damit ihr diese rational erfasst.‹ [Koran 2/242][240] eben auf diese Funktion der Vernunft verwiesen. Die verschiedenen Verse im Koran, die diese Bedeutung tragen, legen der Vernunft und dem

239 Wenn dieses Thema aufkam, wurde immer die koranische Erzählung von Ibrāhīms Gottessuche und finaler Gotteserkenntnis aufgeführt. Ibrāhīm sucht den Erschaffer aller Dinge, und wendet sich vom Mond zu den Sternen, schließlich zur Sonne und jedes Mal wendet er sich enttäuscht von diesen Himmelsgestirnen ab, da diese vergänglich seien. Nach vernünftiger Art, dürfte Gott aber nicht vergänglich sein. Als er in Verzweiflung sein Gottesbild (»der, der nicht verschwindet« [also ewig ist]) formuliert, offenbart sich der (unsichtbare) Gott durch eine hörbare Stimme und leitet ihn fortan.

240 2/242: »So macht Gott euch seine Verse (w. Zeichen) klar. Vielleicht würdet ihr verständig sein.«

Nachdenken des Menschen viele Dinge und Ereignisse aus der Natur dar, befehlen dem Menschen, zu denken und zu beurteilen. In der Folge dieses Nachdenkens wird der Gläubige vom nachgeahmten Glauben befreit sein und den bewiesenen Glauben erlangen, den die Religion wünscht.«[241]

Der Zusammenhang von Glauben und Vernunft stellt sich anhand von *Glaubensbeweisen* durch Vernunftschlüsse dar. Ebenso wie diese fußen auch die Postulate zur Stellung von Vernunft im Islam in der islamischen Tradition: VON KÜGELGEN führt die religionsphilosophischen Reflexionen der Theologen und Philosophen in der Zeit vom 11.-14. Jahrhundert n. Chr. über das Verhältnis von Vernunft und Religion zusammen und legt sehr detailliert dar, wie unter den als Allegoriker, Philosophen sowie Literalisten zu klassifizierenden Denkern gleichermaßen die Idee von Vernunftschlüssen beherrschend wurde und in der Folge eine »Rationalisierung der allegorischen Theologie« und »philosophische Intellektualisierung« zu beobachten gewesen sei:

»Das heißt, philosophische Begriffe und Konzepte bis hin zu ganzen Beweisketten wurden von Allegorikern übernommen und zum Teil auch von Philosophen für ihre Koranexegese herangezogen. Dieser Intellektualisierung der Religion bzw. Theologie verweigerten sich die Literalisten, aber auch einige Philosophen. Sie suchten die Argumentations- und Ausdruckssysteme von Religion und Philosophie, respektive von Theologie und Metaphysik getrennt zu halten, wobei letztere für die Literalisten den Ausbund des Unglaubens verkörperte. Zugleich sahen Literalisten, Philosophen wie Allegoriker die Wahrheit des ›theologisch‹ relevanten, die übersinnliche Welt betreffenden Offenbarungswissens nicht bloß als mit der Wahrheit der Vernunftschlüsse in Übereinstimmung, sondern zumindest teilweise sogar als vernunftgemäß begründet an; die Literalisten insbesondere durch das Schlussverfahren mit Hilfe von Indikatoren sowie das argumentum a fortiori, die Allegoriker und Philosophen durch verschiedene Formen der Syllogismen. *Wer die Religion als der ratio unzugängliche Sphäre des unhinterfragten Glaubens verstand, bezog in dieser Zeit eine Außenseiterposition, und auch heute dominiert die Überzeugung, der Islam sei eine Vernunftreligion*.«[242]

---

241 DEMIR 2006: 35: »Kur'ân-ı Kerim, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi vermiştir. Nitekim ›Allah ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır‹ ayetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir. Kur'ân'daki bu manayı ifade eden muhtelif ayetler, tabiat içindeki birçok eşya ve hâdiseyi insan aklı ve tefekkürünün önüne sermiş, ona düşünmesini ve muhakeme etmesini emretmistir. Bu tefekkür neticesinde dindar, taklidî imandan kurtulacak, dinin arzu ettigi istidlâlî imana kavuşacaktır.«

242 VON KÜGELGEN 2010: 634 [*Hervorhebung* AAA].

Diese Ausführungen zu Vernunft-Glaube und Islam als Vernunftreligion verdeutlichen, dass zwar der in Moscheen populäre Ausspruch *Islam als Vernunftreligion* ein apologetisches, neuzeitliches, modernes Konzept darstellt, innerhalb des islamischen Diskurses jedoch auf Kernthemen der islamischen Geistesgeschichte rekurriert und sich somit in einer Kontinuität des islamischen Vernunftdenkens befindet – ganz ähnlich wie bei den Konzepten Reflexion und Wissen. Der historische Kontext der ʿAbduhschen *Vernunftreligion Islam* ist bei den religiösen Akteur*innen hier entweder unbekannt oder wird insbesondere von religiösen Expert*innen bei der entwicklungshistorischen Einordnung ignoriert. Dabei vernachlässigen die Kritiker*innen der Tradition nicht nur den neuzeitlichen spätislamischen Diskurs um Vernunftreligion, sondern auch die geistesgeschichtlichen Grundlagen um Vernunft, die in der früh- bis mittelislamischen Zeit entwickelt worden sind. Was hier hervorsticht, ist, dass der Akzent bei der Vernunft darauf liegt, dass sie als genuin koranisches Konzept schon immer in die islamische Religion eingeschrieben war, dessen Genese nicht weiter erwähnt und ausgeführt wird.

Somit wird der Kontext des heutigen Vernunftdiskurses von Verteidiger*innen der Tradition in eine vormoderne, genuin islamische Denkepoche verortet, und von Kritiker*innen direkt in die Offenbarung selbst. Die Verflechtungen des modernen Vernunftdenkens, die sich *diskursiv* über die verschiedenen Wege des islamischen und speziell des türkischen Modernismus in Institutionen, Narrativen und Machtverhältnissen auswirken, erscheinen unsichtbar.

Bei der Betrachtung der anthropologischen Prämisse des Menschen als vernünftiges Wesen wie sie bei den untersuchten Akteur*innen als gegeben erscheint, lohnt es sich, etwas genauer auf das Verständnis von Religion an sich einzugehen, denn hinter diesem Menschenbild verbirgt sich das Verständnis von einer reflektiert-kognitiven wissenschaftlichen Erklärung von Religion. Asad problematisiert dies in Bezug auf ein habitualisiertes Religionsverständnis folgendermaßen:

> »[R]eligion gives meaning to life. This struck me as strange because I didn't remember this from my religious childhood. It was not meaning that was taught first but just a way of life and a way of inhabiting one's body, of relating to other people, and of learning certain kinds of rituals. Even when one is taught in words it's not really the symbolism of rituals that matters. I remember as a child being taught by my father: ›You stand like this when you're doing your prayer; bow down like this and make rukūʿ and then prostrate yourself and make a sajdā.‹ The words themselves were intended to demonstrate and assist, together with actual bodily movements. That was a very important part of one's learning to be what other people would say was ›religious‹ […] The question of what different parts of ritual mean is not always important.«[243]

243 Irfan 2015: 4.

Asads Erzählung macht deutlich, dass es genau diese *inkorporierten Praktiken* als »learning certain kinds of rituals« sind, die bei den kritisierenden religiösen Expert*innen hier als Tradition verunglimpft und abgelehnt werden. Für diese umfasst Religion das ganze Leben, hat eine Bedeutung für das Leben und dafür muss der Gläubige alles auch religiös reflektieren, wie die Traditionskritiker*innen dies mehrfach deutlich machen. Während Asad dem Symbolismus der Rituale zunächst keine Bedeutung beimisst, sondern der Praxis der Rituale, sehen sie eben jene Praxis der Rituale als bloßen Ritualismus und als sinnentleert an.[244] Sie messen jeder rituellen Handlung eine symbolische Bedeutung zu, die sie aufgrund ihrer Gelehrsamkeit versprachlichen, verdeutlichen und erklärend an ihre Gemeinde herantragen können. Denn: Die Rituale können nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie rational aufgenommen und reflektiert werden, sonst sei beispielsweise die *ṣalāt* nichts anderes als Gymnastikübungen. Es geht ihnen um die Bedeutung, die hinter der Praxis steht. Diese Haltung kann wiederum in der Tradition der reflektiert-kognitiven wissenschaftlichen Beschreibung von Religion verortet werden, die Rituale und Traditionen aufgrund ihres Verlustes an originärer Bedeutung und reflektierter Praxis zurückweist. Darin wird der kognitiv-literalen Bedeutung von Ritualen mehr Wert zugeschrieben als der formal richtigen Ausführung von bestimmten Ritualen. Es handelt sich um eine Aufwertung religiöser Arbeit an sich: Religiöse Handlungen werden von einer ritualisierten, unhinterfragten, emulativen Form hin zu einer kognitiv-sinngebenden, reflektierend-reflektierten und somit selbst-entschiedenen Religiosität aufgewertet und in einer auf Rationalität und Reflexion bedachten Öffentlichkeit stark gemacht.[245]

Objektivierung koranischer Aussagen und die *eigene Meinung*

In der Regel war zu beobachten, dass die Kritiker*innen der Tradition in allen untersuchten Moscheen Wert darauf legten, dass ihre religiösen Vorstellungen nicht auf eigene Ansichten oder Meinungen beruhen würden oder als ein distinktes Islamverständnis unter vielen aufzufassen seien. Lediglich die Verfechter*innen eines *maḏhab*-freien Islams können akzeptieren, dass die Bindung an eine Rechts- oder Glaubensschule ebenfalls richtig sein kann. Dies resultiert sicher aus der radikalen Minderheitenposition, aus der heraus die *maḏhab*-Bindung kritisiert wird. Alle anderen traditionskritischen wie befürwortenden Akteur*innen objektivieren ihre Vorstellungen, indem sie den Koran zum Ausgangspunkt ihrer Vorstellungen machen. Es geht ihnen darum, *das, was im Koran steht*, mithilfe ausgewählter Hadithe des Propheten, zu vermitteln: »Wir teilen ja nicht unsere eigene Meinung mit.

244 Feldnotiz, Islam-Seminar katholischer Studierender mit Mahmut und Semra, 01.12.2014, Yunus-Emre-Moschee.

245 Siehe auch Abschnitt IV, Kap. 4.

Was sagt der Koran, genau das sagen wir.«[246] Man erinnere sich auch an Mahmuts Lehre von ʿĪsā als einzigen nichtgestorbenen Menschen und seine Wiederkehr als Messias, die er als »die größte Lüge der gesamten islamischen Geschichte« bezeichnet hatte.[247] Die sunnitische Gelehrtentradition hat den Glauben an den Messias bzw. die Rolle von ʿĪsā im Heilsgeschehen bewusst offen gelassen, weil es zu keinem Gelehrtenkonsens darüber gekommen ist.[248] Mahmut dagegen klärt anhand der betreffenden Koranverse diese Frage endgültig und stellt dies auch nicht als seine eigene Meinung dar: die Koranverse seien eindeutig. Semra betont, dass es in religiösen Angelegenheiten kein »das denke ich nicht so […]«, oder »das klingt einleuchtend für mich […]«[249] geben kann. Der Wahrheitsanspruch in koranischen Fragen ist somit keine Entscheidungs- und Meinungsfrage. Auch Verteidiger*innen der Tradition erteilen islamischen Vorstellungen, die als eigene Meinung lanciert werden, eine Absage, nicht wegen der Inhalte, sondern wegen der *Meinung*, wenn in dieser nicht auf Gelehrte verwiesen wurde. Es lohnt sich daher, den Verweis »Was sagt der Koran, genau das sagen wir« und »eigene Meinung« näher zu beleuchten: Auf was beruht diese doppelte Objektivierung – einerseits die Objektivierung der eigenen Vorstellungen und andererseits die Objektivierung der koranischen Aussagen? Warum sprechen die Akteur*innen hier im Singular und deuten somit auf einen einzigen Bedeutungsgehalt hin? Wie informiert diese Haltung den Umgang mit den reichhaltigen exegetischen Traditionen? Wie ist insbesondere das Verhältnis zu denjenigen Traditionen zu werten, die mehrere Deutungen koranischer Verse nebeneinander genannt, teilweise stehen gelassen haben und auf dieser Grundlage auch als Argumente anerkannt haben?

Es ist wichtig hervorzuheben, dass es nach Ansicht der überwältigenden Mehrheit der religiösen Akteur*innen in den Moscheen nur *ein* einziges richtiges koranisches Wissen gibt. Es wird zwar rhetorisch anerkannt, dass der Mensch nicht in der Lage sei, das gesamte göttliche Wissen zu erfassen, allerdings habe Gott den Menschen nicht mehr an Verstehpflichten auferlegt, als der Mensch zu verstehen in der Lage sei. Auf Koran 16/89 berufend wird betont, dass das Buch in gänzlich offener Form offenbart worden sei, damit die Menschen ihn verstehen können. Und gemäß der Vorstellung, dass Gott den Menschen nichts auferlegt, was über dessen Kräfte hinausgeht (Koran 2/286), könne der Koran also auch mit den Mitteln, die dem Menschen zur Verfügung stehen, verstanden werden. Allerdings wurde

246 Telefonat, Semra, 08.11.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Biz kendi düşüncemizi söylemiyoruz ki, Kur'an ne diyor, onu söylüyoruz.«

247 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »İslam tarihinin gelmiş geçmiş en büyük yalanı.« Nach dem Unterricht habe ich ihn um Erläuterung dieser These gebeten.

248 Vgl. Fığlalı 1993: 251-266.

249 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Öyle düşünmüyorum […], bana böyle makul geliyor […] diye bir şey yok İslam'da.«

in klassischen Korankommentaren die durch das Mensch-Sein hervorgerufenen begrenzten Möglichkeiten, die Bedeutungen im Koran zu erfassen, anerkannt, indem eine exegetische Argumentation mit einer Abwägung aller bisher vorgestellten Deutungen beendet und mit dem letztgültigen Verweis auf die göttliche Autorität »Gott weiß es besser« (*Allāhu aʿlam*) abgeschlossen wurde. Die Kritiker*innen der Tradition aber entscheiden überlieferte unterschiedliche Deutungen koranischer Begriffe und Verse mithilfe bestimmter Kriterien und Methoden zugunsten einer Bedeutung.[250] Die anderen Deutungen werden als objektiv falsch angesehen: Entweder sind sie einer patriarchalischen Gelehrtentradition (eigene theologische Gründe), dem Eingang christlicher oder säkularer Einflüsse (äußere, in der Regel politische Einflüsse), dem Machterhalt bestimmter Kreise (politische Gründe) oder der Denkfaulheit und Unwissenheit der Muslim*innen selbst (soziale Gründe) zu verdanken. In den *sohbet*s, Kursen, Interviews und ähnlichen Gelegenheiten minderten diese Akteur*innen ihren Anspruch auf Verkündung der Wahrheit selten mit den traditionellen Einschränkungen. Stattdessen lag der Schwerpunkt deutlich darauf, dass sie als Expert*innen die Bedeutung des Textes nicht verändern, wenn sie eine andere als die übliche Deutung vorstellen. Bestimmte Verse/Wörter/Suren hatten ihrer Ansicht nach schon immer die von ihnen vorgebrachte Bedeutung getragen, aber waren durch die Menschen falsch ausgelegt worden. Dieses vom Koranwissenschaftler Ömer Özsoy als eklektischer Reformismus bezeichnete Vorgehen aber

> »vergewaltigt die ursprüngliche Bedeutung des Korantextes. Mit einem derartigen Ansatz kann man den Koran alles Mögliche sagen lassen. […] Wohlgemerkt: dieser Anachronismus, der im Namen eines Universalismus den Koran von seinem geschichtlichen Eigenkontext und seiner Bedeutungswelt abtrennt, eignet sich ausgezeichnet für jederlei politisch-ideologische Verwendung und Verdrehung.«[251]

Özsoy sieht darin den Versuch, den Koran weiterhin als übergeschichtlich und universell anerkennen zu können, indem dem Koran kein Widerstreit mit modernen Werten zugesprochen wird.[252] Die Kompatibilität bzw. das Dilemma des Korans mit der Moderne ist sicher der wichtigste Diskussionspunkt in der islamischen Moderne.[253] Dabei sieht Özsoy eine Bandbreite zwischen »konservative[m] Anti-Erneuerungs-Traditionalismus und säkularistische[m] Pro-Veränderungs-Modernismus«[254] am Werk. Das Verhältnis der koranischen Offenbarung zur Geschichte und damit auch zur Gegenwart werde dabei unterschiedlich aufgelöst:

250 Siehe auch Abschnitt IV, Kap. 1 am Beispiel von *ḍaraba* (Koran 4/34).
251 Özsoy 2006a: 23.
252 Vgl. Özsoy 2006a: 21-24.
253 Vgl. Özsoy 2006a: 19-20.
254 Özsoy 2006a: 20.

Modernistische Interpretationen seien davon geprägt, dass die Moderne mit all ihren Errungenschaften als gut und positiv bewertet werde, und der Koran mit diesen konform gehe. Um diese Interpretation herzustellen, werde nach Özsoy der Koran »vergewaltigt«, da zum Teil Semantiken hineingelesen werden, nur um den Koran als schon immer *modern* darzustellen. Traditionalistische Auffassungen dagegen hielten an den *traditionellen* Bedeutungen fest, die Moderne per se für schlecht und die koranischen Aussagen für übergeschichtlich. Tatsächlich lesen die Verteidiger*innen der Tradition vor Ort aber auch solche Bedeutungen in die Verse hinein, die von den als vormodern bezeichneten Korankommentatoren eher nicht so interpretiert worden sind. Dieses traditionelle Bedeutungsspektrum ist entweder nicht bekannt oder nicht zugänglich, oder aber es wird ignoriert. Gerade anhand der Reizthemen wie Frauen und Vernunft wird dies deutlich.[255] Das heißt, dass auch diejenigen Akteur*innen, die sich der Tradition verpflichtet fühlen, von der Moderne *angesteckt* sind. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass die meisten Expert*innen – egal ob sie Kritiker*innen oder Verteidiger*innen der Tradition sind – eine *modernistische* Einstellung zur Mehrstimmigkeit und zum absoluten Wahrheitsanspruch haben, die sich von der *vormodernen* islamischen Lehrtradition unterscheidet.

Die Monopolisierung der Bedeutung der göttlichen Worte demonstriert »that the Qur'anic text is in essence *fixed in meaning* (not just in text) and the imposition of Qur'anic interpretational reductionism and uniformity were seen as the norm«.[256] Duderija schlussfolgert daraus, dass »[t]his view of the function and the nature of language in the Qur'anic text resulted in what could be termed a largely reductionist reading of the Qur'anic text«.[257] Darin liegen zum einen die Marginalisierung der Geschichtlichkeit und der kontextuellen Abhängigkeit der koranischen Verse und damit auch der Offenbarung selber.[258] Zum anderen werden die gesellschaftlichen Kontexte bei der Herleitung der Bedeutungen negiert und damit auch die eigene gesellschaftliche Bedingtheit – was aber auch in der traditionellen *maḏhab*-basierten Exegese kaum hinterfragt worden ist.[259] Was sowohl die Kritiker*innen als auch Verteidiger*innen der Tradition im islamischen Feld eint, ist die Prämisse, dass es möglich sei, den koranischen Text komplett objektiv zu interpretieren. Die Exeget*innen sollten also immer ohne Vorannahmen an den Korantext herangehen. Dass dies nicht möglich ist, liegt in der Natur der Sache: Auch Exeget*innen haben ein bestimmtes Gottesbild, Kenntnis über den Koran und seine Aussagen, Kompetenzen in der arabischen Sprache sowie Wissen über

255 Siehe zum detaillierten Vergleich zwischen Koranexegeten unterschiedlicher Epochen zu diesen Themen: Klausing 2014.

256 Duderija 2007: 302 [*Hervorhebung* im Original].

257 Duderija 2007: 302.

258 Duderija 2007: 303.

259 Duderija 2007: 303-304.

die Offenbarungszeit, um nur einige deteminierende Aspekte zu nennen, die die Tätigkeit des Exegeten auszeichnen. Dass Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit und ähnliches aus dem Koran herausgelesen werden, verdeutlicht, dass der hohe Wert, den die Akteur*innen von solchen Vorstellungen haben, auch das Verständnis des Korantextes fundiert.[260] Die historischen, gesellschaftlichen und personenbezogenen Dimensionen spielen aber erst dann eine Rolle, wenn es um die als falsch gebrandmarkten religiösen Praktiken und Wissenstraditionen geht, die ja ganz deutlich als Fehlentwicklungen, falsche Gelehrtentraditionen oder als Erfindungen bezeichnet werden. Saida mahnte die Gefahr des Abkommens vom richtigen Weg an[261] so wie auch Mahmut mich des Öfteren darüber aufklärte, dass das Reden über verschiedene Ansichten innerhalb der islamischen Tradition oder darüber, wie bestimmte Glaubensaspekte und Praktiken sich historisch entwickelten und formierten, bestens geeignet sei, um den Verstand eines (einfachen) Gläubigen »zu verwirren« (»*kafa karıştırabilir*«) und ihn/sie von der koranischen Wahrheit, ergo »von der Religion zu entfernen« (»*dinden uzaklaştırır*«).[262] Offensichtlich hält er diese Aspekte erstens für zu kompliziert und zu differenziert, um sie mit Nicht-Expert*innen zu teilen. Hier mag die Vorstellung hegemonial sein, dass Menschen einerseits im Islam immer gültige und absolute Wahrheiten sehen wollen, andererseits die Zeit der koranischen Offenbarung als ideale frohe Zeit betrachtet wird. Das Wissen um Vielfalt und um historische Dimensionen könnte die »normalen Menschen« (»*normal insan*«) in ihrem Verständnis, dass der Koran die letztgültigen Wahrheiten beinhalte, erschüttern, wenn voneinander abweichende Interpretationen dargelegt werden. Zugleich würde es den kanonischen Gehalt des Korans mindern. Daher wären solche kontextualisierten Erzählungen gefährlich für muslimische Nicht-Expert*innen. Zweitens traut er den Nicht-Expert*innen nicht zu, dass diese anhand von vielfältigen Erörterungen zu einem wahren Islamverständnis kommen. Wie ist dieses Verständnis im Hinblick auf die hohe Bedeutung, die Reflexion und Koranwissen für die Ausbildung einer bewussten Religiosität hat, zu beurteilen? Hier zeigen sich die Grenzen der Auseinandersetzung mit Religion, die die Expert*innen von allen Muslim*innen fordern: Jede/r ist bzw. sollte zwar befähigt sein, den Koran selbständig zu erfassen, zu lesen und zu verstehen, aber nur bezogen auf ein *richtiges* Koranverständnis. Zu Recht wird darin die Entwicklung gesehen, dass moderne islamische Gelehrsamkeit »has become deterministic, closed, resolute, and authoritarian«[263] und zwar sowohl unter explizit anti-traditionalistischen Gelehrten als auch unter solchen, die sich der Tradition verpflichtet fühlen. Die Funktion, die die Objektivierung der koranischen Bedeutungen hat,

---

260 Siehe Abschnitt IV, Kap. 1.

261 Chat-Nachricht 03.01.2016 im Chat-Thread »Über ein islamisches Thema diskutieren«, Saida.

262 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee.

263 Duderija 2007: 295.

liegt also sowohl im pädagogischen Eifer gegenüber den Nicht-Expert*innen, denen ein begrenzter Horizont attestiert wird, als auch im Verständnis von der Natur des Korans. Die Vernachlässigung der reichen Tradition der vormodernen Koranexegese mit der Anerkennung von unterschiedlichen Bedeutungen und der teilweise auch nicht abschließenden Klärung zugunsten einer einzigen, abschließend geklärten Wahrheit hat somit Implikationen auf das Verständnis von Wahrheit. Da der Koran nur eine göttliche Wahrheit beinhalten kann, sollen die Menschen ihre davon abweichende Religiosität reflektieren, Wissen über die wahren Bedeutungen im Koran erwerben und ihr Handeln danach ausrichten. Die Expert*innen sehen sich selber bzw. auch andere »studierte Theolog*innen« als religiöse Autoritäten, die diese wahren Bedeutungen des Korans vermitteln können und begleiten diese Lernprozesse.

3. Der Koran im Mittelpunkt der religiösen Praxis

In den vorangegangenen Kapiteln wurde ausgeführt, wie und warum einerseits Wissen, Vernunft, Reflexion und bewusste Religiosität als Hauptlinien einer wahren Religion konzeptualisiert werden und andererseits Nachahmung, formal richtige Praktizierung von Ritualen und das Betonen von islamischen Traditionen als unverstanden und somit sinnentleert abgelehnt werden. Ich habe dargestellt, wie sich die Konzepte um Wissen, Vernunft und Nachahmung zur islamischen Geistesgeschichte verhalten und habe die Haltungen der jeweiligen religiösen Akteur*innen in der islamischen Tradition verortet. Doch wie steht es um eine hochgradig kritisierte und dementsprechend von Anderen verteidigte religiöse Praxis, nämlich den Umgang mit dem Koran? Im nächsten Kapitel analysiere ich anhand der beobachteten Koranpraxen, welchen sozialen, emotionalen und spirituellen Sinn religiöse Akteur*innen mit diesen von Kritiker*innen abgewerteten religiösen Praktiken verbinden und welche Haltungen sie zu den jeweiligen Konzepten und innerhalb der jeweiligen Diskussionen entwickeln. Dies betrifft direkt die Dichotomie zwischen Koranverstehkompetenzen und Koranrezitationskompetenzen.

Die *magische* Seite des Korans und seine Materialität

Der Koran erscheint vielen Gemeindemitgliedern als entrückt, zunächst in materieller Hinsicht, ergo auch in ideeller Hinsicht: der Koran kann nur nach Reinheitsritualen, in angemessener Bekleidung, durch spezielles Respektzollen u.w. angefasst und geöffnet werden.[264] Platziert wird der Koran an hohen Stellen in der

264 Beobachtet auf verschiedenen Zusammenkünften in Moscheen.

Wohnung: hoch sichtbar aufgehängt, über alle anderen Bücher gelegt oder ausgestellt in einer Vitrine. Die Menschen achten darauf, dass sie den Koran über dem Bauchnabel halten. Auch Auszüge aus dem Koran in einer aufwendig verzierten (Leder-)Tasche oder in Amulette eingewickelte Miniaturkorane werden hoch platziert: über der Türe im Eingangsbereich, Richtung Mekka zeigend im zentralen Aufenthaltsraum oder über dem Kopfende des Bettes angebracht, häufig mit Rosenduft umhaucht, umgeben von Familienfotos, an die Innenspiegel in Autos oder um den Hals gehängt oder in Geschäften an der Wand. Einige Kritiker*innen der Tradition werten diesen Umgang mit dem Koran als ein Zeichen einer oberflächlichen symbolischen Religiosität,[265] wodurch der Koran degradiert werde: Denn der Koran werde »wie ein Deko-Gegenstand an die Wand gehängt […]«.[266] Aber diese Koranpraxis im Raum hat einen je eigenen Sinn. RECKWITZ plädiert dafür, die Verbindung von Körpern, Emotionen und Raum offen zu legen:

> »Affects are often directed at artefacts/objects and are structured by the spaces these artefacts/objects form. […] The *bodied* agents of the social-practice-approach, however, are sensual-perceptive agents. This practice-specific sensuality and perceptiveness allows for their being affected in a practice-specific way by other objects or subjects, which are in turn affected by them.«[267]

Für die beteiligten Gläubigen erschließt sich der ideelle Gehalt einerseits durch die Materialität des Korans und durch die Platzzuweisung des Korans andererseits. Der Koran, der in einem Raum speziell platziert wird, erhält eine Bedeutung im Raum, genauso wie der Raum dadurch eine Bedeutung erhält und auf den Menschen (rück-)wirkt. Der Raum wird als besonders gedacht, in dem durch die Anwesenheit des Korans bestimmtes Handeln nicht möglich ist. So wird Geschlechtsverkehr in einem solchen Raum oder selbst das Ausstrecken der Füße oder Schlafen mit Fußende zum Koran hin als sündhaftes Handeln betrachtet.[268] Der Koran im Schlafzimmer/Elternzimmer wird in ein Tuch eingewickelt, wird also unsichtbar für das bloße Auge gemacht. Ein Raum mit dem Koran diszipliniert die Sprechakte der anwesenden Menschen, indem diese auf ihre Wortwahl und Sprache achtgeben: Üble Nachrede oder sogar »einfaches Lästern« (türk. »*dedikodu*«) werden genauso wie »Beschimpfungen« und auch »Verdammen« (türk. »*küfür*« < arab. *kufr*) mit Blicken sanktioniert und sogleich unterbunden.[269] In derselben personellen Konstellation ist dies außerhalb des Raums, z.B. im Garten oder in der

265 Vgl. auch SVENSSON 2006: 20-22: Verstehensorientierte Lehrpersonen in den von SVENSSON untersuchten Schulen in Ostafrika betrachten solche Praktiken ebenfalls als »›superstitious attitude‹ towards the Qur'an«. (Ebd.: 20).
266 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Bir süs eşyası gibi duvara asılan […]«.
267 RECKWITZ 2012: 249.
268 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück, 20.05.2015, Yunus-Emre-Moschee.
269 Feldnotiz, *sohbet*, 09.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

Küche sehr wohl möglich, was die Praktiken des Sprechens und zum-Schweigen-gebracht-werdens in einen Zusammenhang mit dem Raum bringt. Dabei hat das Buch, bevor es zum Artefakt[270] wird, auch eine vorräumliche Bedeutung: Irgendein Buch könnte nämlich diese Bedeutungen nicht erlangen, es ist der Koran als Wort Gottes, was hier mit *magischen* Kräften ausgestattet gedacht wird, was man so erfahren hat und an die Nachfahren weiter gibt. Ich habe beobachtet, dass bei Wunschäußerungen mit Gottesbezug bzw. nach *duʿāʾ*, die von Anwesenden mit *amin* (türk. für ›Amen‹) quittiert werden, der Blick der Menschen zum Koran an der Wand wandert.[271] Gott wird somit über sein Wort, vergegenständlicht durch das Buch, in die Mitte der Handlungen geholt. Die metaphorische Seite des Korans gibt den Sinn für gerade diese Art von Koranpraxis.

Koranrezitation als religiöse Praxis

Nicht nur durch die Materialität des Korans und seine Platzzuweisung kann die magische Kraft des Korans erfahren werden, sondern vor allem durch Koranrezitationsfähigkeit. Dies schließt hier sowohl das einfache Lesen-Können (türk. »*Kur'an'ı yüzünden okumak*«), das Aufsagen memorierter Verse als auch das Rezitieren-Können ein, also die Beachtung der korrekten Aussprache und Betonung anhand der Rezitationsregeln (*taǧwīd*). In erster Linie geht es um die Fähigkeit, aus dem Koran im arabischen Original vortragen zu können. Jede Lesung – egal ob allein für sich oder vor einer Audienz – ist mit *ḥasanāt* und damit mit dem Zuspruch von *ṯawāb* (türk. *sevab*), also dem Verdienst an einer guten Tat vor Gott für sich und andere verbunden. Den Koran rezitieren zu können, bedeutet, die Befähigung für eine vor Gott hochgewertete religiöse Praxis auszubilden und verweist somit auf eine bestimmte soziale Position des Rezitierenden. Koranrezitationsfähigkeit ist ein Gut, das im religiösen Feld bedeutsam ist. Daher betrachte ich sie als Teil des religiösen Kapitals. Wie sieht der Einsatz dieses religiösen Kapitals im Feld konkret aus?

Koranrezitation ist in erster Linie für die Performanz des Ritualgebets (*ṣalāt*) notwendig. Ich gehe im Folgenden aber auf diejenige Koranrezitation ein, die funktionell eingebettet ist in gemeinschaftlich begangene öffentliche oder semi-öffentliche religiöse Feiern: Die zu rezitierenden Abschnitte werden *abgelesen* oder *memoriert* vorgetragen. Rein funktionell beschrieben wird Koranrezitation eingesetzt, um Heilung von physischen Krankheiten und/oder von innerer Unruhe oder psychischen Beschwerden zu erlangen (darunter fällt auch die Praxis der *ruqya*),

270 Artefakt wird hier als soziale Bedeutung eines Gegenstandes verstanden. Siehe Abschnitt I, Kap. 1.

271 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück, 28.01.2015, Privatwohnung, Yunus-Emre-Moschee: »Mögen Deine Kinder gesund und wohlbehalten sein.«

um bessere Aufnahmekraft des Gedächtnisses oder Konzentration zu erfahren (bei Prüfungen, Vorstellungsgesprächen und dergleichen), um Unglück abzuwehren und zu *segnen* (z.B. ganz explizit vor jedem *sohbet/ders*). Gerade der gemeinschaftliche Segnungsakt, der vor einer Reise, vor Beginn eines neuen Lebensabschnittes wie Trauung oder Schulbeginn, vor der Entsendung zum Militärdienst, bei Bezug einer neuen Wohnung, bei einem Autokauf und dergleichen abgehalten wird, oder um etwas zu *feiern* wie bestandene Prüfungen, Geburt, Hochzeit, Beschneidung oder dergleichen, ist in der Regel mit Speisung von Gästen verbunden. Solche Feiern werden nicht nur in Moscheen abgehalten (vor Hadsch- oder Umra-Fahrten, bei Trauungen, nach dem Tod von Gemeindemitgliedern, an Todesjahrestagen u.w.), sondern auch privat ausgerichtet: Mit der Wahl der Moschee als Ort bekommen die Feiern einen offizielleren Anstrich. Es war häufig zu beobachten, dass Angehörige der Kern-Gemeinde oder auch Funktionsträger*innen potenziellen Ausrichtern solcher Feiern die Moschee als Ort der Feier anstatt im eigenen Garten oder in der eigenen Wohnung nahegelegt haben. Dadurch wird der Wert der Moschee per se als gemeinschaftlicher religiöser Ort erhöht.

Die Rezitation folgt keiner festen Lehre, aber es hat sich ein Kanon in der Tradition herauskristallisiert: Es gibt eine spezielle Folge und Formalia von *Basmala*, ganzen Suren, einzelnen Versen, Wiederholungen, *duʿāʾ* und Eulogien. Der Koran besteht aus 114 Suren und aus über 6000 Versen, aber bei solchen Rezitationen werden meist die gleichen Suren und Verse rezitiert. Die Auswahl darunter kann von Moschee zu Moschee und auch innerhalb von Gruppen in derselben Moschee unterschiedlich sein. Der Abschnitt, der auf die Rezitation von längeren Suren folgt, ist indes oft gleich: sie beginnt mit der dreimaligen (oder auch zehnmaligen) Wiederholung der Suren al-Falaq (Sure 113), an-Nās (Sure 114) und al-Iḫlāṣ (Sure 112). Den Suren 113[272] und 114[273] werden übelabwehrende Kräfte zugesprochen, die auch bei *ruqya* oder bei Abwehr von Üblem gesprochen werden (z.B. bei Trauungsfeierlichkeiten oder bei Beglückwünschungen zur Geburt, oft ausgedrückt durch: »Bitte lest/rezitiert [aus dem Koran]«, türk. »*Aman okuyun*«). Bei den Rezitationen wird immer die Eröffnungs-Sure al-Fātiḥa (Sure 1) vorgetragen, an die häufig – aber nicht immer – das auf Türkisch so genannte *Elif lam mim* (2/1-5) anschließen. *Āmana*

272 113: »(1) Sag: Ich suche beim Herrn des Frühlings Zuflucht (2) vor dem Unheil (das) von dem (ausgehen mag), was er (auf der Welt) geschaffen hat, (3) von hereinbrechender Finsternis (4) von (bösen) Weibern, die (Zauber)knoten bespucken (5) und von einem, der neidisch ist (w. von einem Neider, derwenn er neidisch ist).«

273 114: (»1) Sag: Ich suche Zuflucht beim Herrn der Menschen, (2) dem König der Menschen, (3) dem Gott der Menschen (4) (ich suche bei ihm Zuflucht) vor dem Unheil (das) von (jeder Art von) Einflüsterung (w. von der Einflüsterung) (ausgehen mag), – von einem (jeden) heimtückischen Kerl (?) (w. dem heimtückischen Kerl), (5) der den Menschen (w. in die Brust der Menschen) (böse Gedanken) einflüstert, (6) sei es ein Dschinn oder ein Mensch.«

'r-Rasūlu (2/285-286) fungiert häufig als Tischgebet.[274] Der Thronvers (*Āyat al-Kursī*, türk. *Ayetel Kürsi*, 2/255) wurde beispielsweise im Gedenken an das Grubenunglück in Soma/Türkei (13. Mai 2014) nach einem gemeinsamen Nachmittagsgebet auf einem Moscheekirmes rezitiert. Beliebt sind bei Gedenken an Lebensereignisse wie Geburt, Tod oder Krankheiten die Sure *Yāsīn* (Sure 36), gefolgt von den Suren 67 und 78 (türk. *Tebareke-Amme*)[275]. Auch die Suren al-Fatḥ (Sure 48) und ar-Raḥmān (Sure 55) werden als zu rezitierende Suren in Koranrezitationskursen unterrichtet. Neben der Rezitation aus dem Koran können auf den oben genannten Feiern auch literarische Verse aus dem Mevlit-Lied vorgetragen werden.

Nicht nur die Wahl der jeweiligen Verse, die Folge und der Wiederholungswert der Verse sind von Bedeutung, sondern auch die anschließende Fürbitte, die von dem Rezitierenden gehalten wird oder an eine andere Person delegiert wird. Dies wurde auch gerne als Nachwuchsförderung genutzt, wenn Schüler und Schülerinnen des Moscheeunterrichts diesen Part übernehmen sollten.[276] Nach einem gemeinsamen Essen durfte beispielsweise eine recht junge Schülerin die Fürbitte halten.[277] Aber auch für die Koranrezitation werden Schüler und Schülerinnen ausgewählt, die das Erlernte vortragen dürfen.[278] Die Fürbitte erfolgt in der Muttersprache, die mit der Bitte um Beistand (türk. *şefaat* < arab. *šafāʿa*) des Propheten beginnt und mit dem Beistand der Angehörigen der Prophetenfamilie (*Ahl albayt*) und derjenigen, die »Gottes geliebte Geschöpfe« sind (türk. »*Allah'ın sevgili kulları*«), fortfährt. Nach einer solchen Fürbitte erklärt mir ein Rezitator, dass jede/r sie so gestalten könne, wie er oder sie das wünsche, aber immer mit dem Beistand des letzten Propheten beginnen müsse.[279] Tatsächlich ist dies auch so. Nach jeder Wunschäußerung antworten die Anwesenden mehr oder weniger hörbar »*amin*« (türk.) oder »*āmīn*« (arab.).

Einen nation-building Aspekt haben die Fürbitten durchaus und sind somit auch als politisch zu werten: In allen von mir aufgesuchten türkischdominierten Moscheen und privaten Zusammenkünften fehlte nicht die Bitte, »unsere Kinder zu guten Bürger*innen« zu machen (»*çocuklarımızı devletine milletine hayırlı ev-*

274 Feldnotizen, unterschiedliche Gelegenheiten des gemeinsamen Essens in Moscheen (kein Iftar!).

275 *Tebareke* = die Sure al-mulk: Sure 67 und *Amme* = die Sure an-Nabaʾ: Sure 78. Diese Suren sind im türkischsprachigen Bereich nicht unter ihren Suren-Namen bekannt, sondern anhand der jeweils ersten Wörter, mit denen die Suren anfangen.

276 Feldnotiz, Kirmes, 30.05.2014, Große Moschee.

277 Feldnotiz, Hadsch-Essen/*Hacı yemeği*, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee.

278 Vor dem eigentlichen Vortrag von Emine Şenlikoğlu in der Yunus-Emre-Moschee durfte diejenige Schülerin, die als Kandidatin der Moschee den Regionalwettbewerb der DITIB-Moscheen um die schönste Koranrezitation gewonnen hatte und für den Landeswettbewerb ausgewählt war, die Sure 36 vor versammelter Menge vortragen.

279 Feldnotiz, Veranstaltung von Angehörigen einer Verstorbenen/*taziye*, 12.03.2016, Mevlana Moschee.

lat«), den »Fortbestand unseres Staates« (»*devletimizin bekasını*«) zu gewährleisten, »diejenigen, die unseren Staat« (»*devletimizi*«), »unsere Nation« (»*milletimizi*«) und manchmal auch »unsere Ehre« (»*namusumuzu*«) verteidigen, zu beschützen – also Polizist*innen, Soldat*innen, Wehrdienstleistende, Lehrer*innen. An Feiertagsgebeten wird in den türkischsprachigen Fürbitten auch dezidiert um den göttlichen Schutz des deutschen Staates und des deutschen Volkes gebeten.[280] Die meist recht langen Fürbitten für alle möglichen lebenden und verstorbenen Menschen, insbesondere die eigenen Vorfahren, enden mit der Aufforderung, dass jede/r Anwesende still für sich die Sure al-Fātiḥa rezitiert. Dieser letzten eigenen, stillen Rezitation geht meist noch ein erweiterter Segensgruß an den Propheten (*taṣliya*, türk. *salavat*) voran.[281] Gerade von Angehörigen der älteren Generation wird dem Rezitator oder der Rezitatorin anschließend eine besondere Segnung zuteil (z.B. türk. »*ağzına, diline sağlık*«, dt. »Gesundheit deinem Mund, deiner [rezitierenden] Zunge«).

Die bei einer solchen Rezitation anwesenden Menschen disziplinieren sich gegenseitig. Den Frauen ohne ein Kopftuch werfen andere Frauen Tücher zu, damit sie sich während der Rezitation bedecken sollen. Zum Reden, Sprechen, Telefonieren verlässt man den Raum. Auch Kindern wird deutlich gemacht, dass nur leises Sprechen möglich ist. Alle Anwesenden schauen auf den Boden, dabei sitzen sie kauernd oder stehen diskret. Das Essen und Trinken wird eingestellt. Die ersten *āmīn*-Antworten regeln die Lautstärke der nachfolgenden: War die erste laut, so werden auch die nächsten laut ausgesprochen werden, war sie eher leise mit nur ein, zwei Ausreißern, werden diese im Folgenden nicht mehr zu hören sein. Auch die Praktiken bei der Nennung des Propheten werden reguliert. Der Rezitator regelt durch seine Pausen, ob er erwartet, dass der Segensgruß an den Propheten laut oder leise ausgesprochen wird.[282] Die Praktik des Hand-aufs-Herz-Legens bzw. über-die-eigene-Brust-Streichens bei der Nennung des Propheten dagegen regelt sich von selbst, wenn z.B. jüngere Anwesende dies den älteren nachmachen, bei der nächsten Gelegenheit aber die Einzigen sein können, die das tun. Besonders

---

280 Feldnotizen zum Festgebet zum Ramadanfest und Opferfest 2014 und 2015, Yunus-Emre-Moschee, Altstadt-Moschee und andere Moscheen. Diese Prozedur der politischen Fürbitte habe ich 2009 auch während einer katholischen Karfreitagszeremonie erlebt, in dem für den Papst, für die Regierungen usw. gebetet wurde. In den deutschsprachigen Fürbitten der deutschsprachigen Gruppen fehlt dieser gesellschaftliche Aspekt, Schutz für Volk, Nation oder Staat zu erbitten.

281 »Allāhumma ṣalli wa sallam ʿalā sayyidinā Muḥammadin wa ʿalā ālihi wa ṣaḥbihi wa sallim.« In der türkischen Aussprache: »Allahümme salli ala seyyidina Muhammedin ve ala elihi ve sahbihi ve sellim.« Es gibt auch andere Varianten dieser Eulogie. In der deutschen Übersetzung ungefähr: »Mein Gott, schenke unserem Meister/Herrn Muḥammad, seiner Familie und seiner Gefolgschaft/seinen Anhängern Segen, Barmherzigkeit und Frieden.«

282 »Ṣallā ʾllāhu ʿalayhi wa sallam«. In der türkischen Aussprache: »sallallahu aleyhi ve sellem«. Die im Deutschen populäre Übersetzung lautet: »Gott segne ihn und schenke ihm Heil« oder »Möge Gottes Segen und Frieden auf ihm sein«.

auffallend waren die Konfusionen, wann die Hände zum Gebet geöffnet werden. Einige beginnen schon bei der Koranrezitation die Hände aufzuhalten, andere erst, wenn der Rezitator mit seiner Stimme verdeutlicht, dass nun der zweite Abschnitt von kürzeren Suren beginnt, die Wunschäußerungen beinhalten wie die Suren 113 und 114. Spätestens mit Beginn der Fürbitte in der Muttersprache und dem allgemeinen *āmīn*-Antworten sind auch die letzten Hände in Stellung. Für die meisten Anwesenden erschließen sich die Praktiken von selbst, allerdings sind spätere Nachfragen über unbekannte Praktiken oder Diskutieren über die korrekte Praxis durchaus üblich, z.B. wurde immer wieder die Lautstärke der *āmīn*-Antworten thematisiert oder die Art und Weise des Segensgrußes an den Propheten. Hohe Lautstärke scheint immer in Misskredit zu stehen, das Auditive spielt somit eine Rolle für das Gesamtritual. Dagegen spielen die körperlichen Vor- und Zurückbewegungen während der Koranrezitation keine Rolle mehr – wie ich sie noch aus früheren Diskussionen kenne. Diese Praktiken sind keine Alltagspraktiken wie Essen oder Reden, sondern dezidiert religiöse Rituale, die allerdings nicht kanonisch sind wie die Regeln der *ṣalāt*. Daher weisen sie auch von Performanz zu Performanz Unterschiede auf. Während hohe Lautstärke unter Gläubigen in der Yunus-Emre-Moschee (DITIB) unüblich ist, ist sie bei denjenigen in der Altstadt-Moschee (affiliiert mit IGMG) teilweise erwünscht, zumindest wird sie nicht unterbunden. Sind Körperbewegungen im Kultur- und Bildungszentrum (VIKZ) allgegenwärtig und teilweise auch in der Altstadt-Moschee zu beobachten, wirken sie in der Yunus-Emre-Moschee eher ungewohnt. Insgesamt ist in der Yunus-Emre-Moschee bzw. bei Gemeinden der DITIB ein zurückhaltenderes Auditorium zu beobachten als in den Gemeinden der IGMG und VIKZ. Dies kann als Folge der Purifizierungsbestrebungen der *Diyanet*-Politik im säkular-laizistischen Religionsbetrieb bewertet werden, wonach Religion als private Angelegenheit gedacht wird, die mit Ruhe, Entspannung, Stille und mit Konzentration (durch Ruhe) auf die wesentliche religiöse Handlung eines Mittlers assoziiert wird. Demgegenüber greifen die Gemeinden der anderen beiden Moscheen auf Traditionen der Orden und der Ordensmystik zurück und integrieren auch solche Praktiken, die nicht durch die *Diyanet*-Politik legitimiert sind.

Von diesen Praktiken, die etwas für die Lebenden bewirken sollen, ist die Koranrezitation zu unterscheiden, die für Sterbende und die Gestorbenen verlesen wird. So glauben die Menschen daran, dass die Rezitation bestimmter Suren (*Yāsīn* und *al-Mulk*) in direkter Anwesenheit des Sterbenden dessen »Abgabe der Seele« (türk. »*ruh teslimi*«), d.h. sein Sterben, erleichtern soll. Die Rezitation von Koransuren nach dem Tod eines Gläubigen, also direkt am Grab oder in Andenken an den Verstorbenen an bestimmten Tagen nach dem Tod, soll dem Verstorbenen direkt

zugute kommen. Dabei gibt es unterschiedliche Zählungen, z.B. 40 Tage nach dem Tod oder am Jahrestag.[283]

Die Koranrezitation als religiöse Feier selbst wird dabei zu einer gemeinschaftlichen Angelegenheit in zweierlei Hinsicht: Die soziale Komponente der Zusammenkunft von Menschen und entsprechend das Begehen eines bestimmten Anlasses in gemeinschaftlicher Form sowie die Haltung in der Gemeinschaft, die während der Koranrezitation eingenommen wird, ist bedeutsam. So trennen sich die zusammenkommenden Gläubigen räumlich nach Geschlechtern, auch wenn sie vorher und nachher zusammen sind. In manchen Fällen bleibt die Geschlechtertrennung die ganze Zeit über aufrecht, in anderen Fällen ist sie nur für den zeremoniellen Part (also für die Rezitation und die Fürbitten) vorgesehen. Diese Geschlechtertrennung geschieht automatisch und ohne Anleitung. Zu keinem Zeitpunkt habe ich beobachtet, dass sich ein Mann in den für Frauen reservierten Raum verirrt hätte und andersherum. Die Geschlechtertrennung lässt die religiöse Zeremonie unterschiedlich erleben: In gemischtgeschlechtlichen Zeremonien hält immer ein Mann die Rezitation, dementsprechend im Männerbereich. Daran liegt es auch, dass die Rezitation für die allermeisten Frauen ohne Ankündigung einsetzt, die davon überrascht werden. Denn der Rezitator richtet den Beginn der Rezitation nach den Geschehnissen im Männerbereich aus. Wenn hier das Essen beendet ist, beginnt die Rezitation, auch wenn im Frauenbereich das Essen der Frauen nicht beendet ist. Dies bleibt für die Männer und den männlichen Rezitator unsichtbar und somit unberücksichtigt. (Junge) Frauen sind mit der Versorgung ihrer Kinder beschäftigt oder bedienen erst den Männerbereich bzw. die älteren Frauen. Sie setzen damit erst später zum eigenen Essen an und sind bei Beginn der Rezitation somit noch nicht fertig. Auch auf Seiten der Männer gibt es solche Ungleichzeitigkeiten, die in Kauf genommen werden: Junge Männer, die die Tische bedienen, kommen auch erst später zum Essen, und sind somit bei Rezitationsbeginn auch noch nicht fertig. Manche Frauen fordern diese Frauen auf, weiter zu essen (»damit das Essen nicht kalt wird«), und nicht den Rezitator zu beachten. Oder diese Frauen verziehen sich in eine Ecke oder in die Küche und essen dort weiter. Bei getrennten Räumen werden vor oder in den Frauenbereich Verstärker oder Lautsprecher hingestellt, die allerdings leidlich funktionieren (entweder sind sie übersteuert, d.h. es quietscht und rauscht oder die Übertragung wird unterbrochen, fällt aus oder funktioniert erst gar nicht). Manchmal hören die Frauen auch einfach nichts und wundern sich über die ausbleibende Rezitation. Diesen Gründen geschuldet

283 Ich wurde auf zahlreiche solche *Mevlid*-Veranstaltungen oder *okuma* sowohl in der Moschee als auch außerhalb der Moschee in Privatwohnungen von Gemeindemitgliedern eingeladen. Die obige Aufzählung ist nicht erschöpfend. Die Unterscheidung in Lesung für Lebende und Lesung für Gestorbene sowie die Bedeutung dieser Veranstaltungen habe ich anhand Beobachtungen generiert.

ist im Frauenbereich in der Regel immer eine wechselhafte Stimmung, die zwischen Konzentration auf die Rezitation und Ablenkung durch hineinsprechende Kinder, den Problemen der Technik und zwischen Essen und Nicht-Essen geprägt ist. In den Männerbereichen dagegen beobachtete ich (und ließ es in ein-zwei Fällen nacherzählen) eine Stimmung von durchgängiger Ruhe und Andacht, welche im Frauenbereich nicht zu finden sind. Das Zuhören als Praktik gestaltet sich im Frauenbereich schwieriger als im Männerbereich. Daher ziehen Frauen es vor, eigene Rezitationen ohne Männer abzuhalten. Dies ist verständlich, da sie dann den religiösen Akt des Rezitierens und Zuhörens selbst regeln und regulieren können, was bei gemischtgeschlechtlichen (aber separierten) Feiern nicht möglich ist. In einem Fall einer Privatfeier, auf die ich durch Angehörige einer Moscheegemeinde eingeladen wurde, gestaltete sich die Feier ganz ungewöhnlich und auf beiden Geschlechter-Seiten ganz ähnlich: Für das Servieren des Essens wurden mehrere Leute engagiert, womit die Gastgeber*innen entlastet waren. Dass sie selber bedient wurden, führte bei einigen Frauen wiederum zu Irritationen (»Oh bitte lass es, ich nehme mir selber.« (Türk.: »*Ay lütfen bırak, ben kendim alırım*.«). Sie hatten die bisher selbstbestimmte Essenspraktik über die Menge, den Zeitpunkt und den Inhalt verloren. Auch der Lautsprecher funktionierte einwandfrei, der Rezitator stellte sich den Frauen kurz vor und ließ im Frauenbereich nachfragen, ob das Essen auch hier schon beendet war. Teilweise waren die Frauen irritiert über so viel Aufmerksamkeit, teilweise quittierten sie diese Haltung als »modern«.[284]

Es geht bei all den Feiern mit Koranrezitationen nie um die textlich-verstandene und somit kognitiv-sinngebende Dimension des Korans. Tatsächlich spielen die inhaltlichen Aussagen der jeweils zur Rezitation ausgewählten Koranverse kaum bis überhaupt keine Rolle. Auch in den muttersprachlichen Ansprachen und Fürbitten wird kaum bis keinerlei Bezug auf den Inhalt der rezitierten Verse genommen. Bis auf redewendliche, schablonenhafte kurze Stellungnahmen kommentieren die Anwesenden äußerst selten, welche konkreten Themen die jeweiligen Abschnitte ansprechen (z.B. Leben nach dem Tod, Wahrhaftigkeit des Korans bzw. der Prophetie Muhammads, Heilung durch Gottesnähe, Erschaffenheit der Welt durch Gottes Allmacht u.ä.). Für die Audienz ist die Ästhetik bedeutsam: also die Stimme des Rezitators, die flüssige Rezitation ohne Stocken oder Pausen oder die Länge der Rezitation, und natürlich: inwiefern die Rezitation »die Herzen berührt hat«.

---

284 Feldnotiz, *Mevlid*-Veranstaltung, 11.03.2017, privat, engagiertes Mitglied der Frauengruppe (DITIB): »Unser Imam ist ein moderner Imam. Er zeigt Respekt gegenüber den Frauen.« (»Bizim hocamız modern bir hoca. Kadınlara saygı gösteriyor.«). Der Imam war der Religionsbeauftragte einer DITIB-Moschee.

Das Hören der Rezitation wird in der Forschung als essentiell für die Kultivierung eines empfindsamen Herzens identifiziert.[285] Auch religiöse Expert*innen im Feld weisen immer wieder anhand normativierter religiöser Aussagen wie Hadithe darauf hin, dass die Koranrezitation die *Aktualisierung* der göttlichen Kraft durch die konkrete Rezitation der Worte Gottes bedeutet und sich dies im moralischen und ethischen Handeln der Zuhörer*innen manifestieren soll.[286] Diese Interpretation übersieht die zeitliche und räumliche Diskrepanz zur originären normativen Aussage. Denn diese wurde freilich in einer Zeit entwickelt, in der das verstehende Hören zur Inkorporation der moralischen und ethischen Lehren geführt hat (oder theoretisch hätte führen können), die die Handlungen der Menschen bestimmen und prägen kann, weil die religiösen Quellen, auf die sich die erbauende Wirkung der Koranrezitationen beziehen, einer Umgebung entstammen, in der die Menschen das göttliche Wort während der Rezitation auch tatsächlich literal und kognitiv verstanden haben. Dadurch konnte sich das moralische und ethische Verhalten tatsächlich nach dem gehörten und verstandenen Wort Gottes ausrichten ohne eine Mittler- oder Übersetzungstätigkeit vorauszusetzen. Das Gleiche gilt auch für die intensive Wirkung des Ritualgebets, in dem ebenfalls aus dem Koran memoriert rezitiert wird. In den beschriebenen Moscheemilieus dagegen werden zwar entsprechende Legitimationen für Koranrezitationen normzuweisend herangezogen. Allerdings bleiben die Kontexte dieser Aussagen unbeachtet und dehistorisiert, denn die wenigsten Leute verstehen die Rezitationen kognitiv-literal, auch arabische Muttersprachler*innen nicht. Die Wirkung der Rezitation der göttlichen Worte stellt sich für den Einzelnen als spirituell und nicht kognitiv ein. Damit bewegen sich diese Akteur*innen in einem Milieu, in dem das göttliche Wort allein als wirkmächtiges, ja schon magisches Wort gedacht wird. Die »Berührung der Herzen« hat eine Bedeutungsverschiebung erfahren, die die normativierte Aussage zur ursprünglichen literalen Sinngebung betrifft: Die »Berührung der Herzen« geschieht eben nicht über die literale Erfassung der göttlichen Worte. Stattdessen stellen sich der Klang und allgemein die Ästhetik, die Wiederholung, das gemeinschaftliche Erleben der Rezitation, die Erinnerung an vorangehende Rezitationen und die Erwartung nach göttlichem Einwirken zu einer Bedeutungsvielfalt zusammen, die die bloße Form und den Ritualismus der unverstandenen Koranrezitation überwindet. Diese Überlegung soll im folgenden Abschnitt systematisiert werden:

285 So schlussfolgert Hirschkind: »Beyond the cognitive task of learning rules and procedures, listeners hone those affective-volitional dispositions, ways of the heart, that both attune the heart to God's word and incline the body toward moral conduct.« Hirschkind 2001: 9.

286 Semra und Mahmut erläutern mir gegenüber, dass die regelmäßige Verrichtung der *ṣalāt* den Menschen ein gottesfürchtigeres Leben nahe bringe. Die Rezitation von Gottes Worten während der *ṣalāt* sei eine Aufforderung des Einzelnen an sich selber, den »Weg Gottes« zu suchen und zu finden. Interview, Mahmut und Semra, 25.02.2014, Yunus Emre-Moschee.

Der Vorwurf, dass in formalisierten religiösen Ritualen wie der Koranrezitation diese ihre semantische Bedeutung verlieren bzw. semantisch verarmt werden und damit sinnlos sind, lässt sich bei genauerer Betrachtung dieses Rituals als soziale Praktik und religiöse Praxis nicht aufrecht erhalten. Die Akteur*innen selbst deuten ihr Handeln mit kognitiv zugänglichen und funktionell erfassbaren Gründen wie Heilung, Reinigung, Vertreibung des Bösen oder Segnung durch Gottes Wort im Korantext und dadurch in allerletzter Konsequenz durch Gott selbst. Das Ritual der Koranrezitation ist einerseits vom Alltäglichen abgesondert, andererseits befördert es eine Praxis der intimen Konversation mit Gott mit dessen eigener Offenbarung auf mehreren Ebenen, nämlich auf *emotionaler, spiritueller* und *magischer* Ebene, verbunden mit *Tradition, Gedächtnis und Gemeinschaft* sowie mit *sozialem Kapital*:

In der Gemeinschaft spüren die Menschen die reinigende, göttliche Kraft der Koranrezitation, durch die kurzzeitige Ruhe und Andachtssituation, die sie in einer ihnen kognitiv nicht verständlichen, aber ästhetisch erfassten Sprache erfahren haben. Wichtig ist die *emotionale und spirituelle* Bedeutung der Koranrezitation, die mit Gottes Worten im Original zu tun haben. Die Segnung oder die Abwehr von Üblem funktioniert genauso wie der Erwerb von Gotteslohn für die Rezitation nur darüber. Eine muttersprachliche Bedeutungswiedergabe weist weder die Intonation auf noch hat es den ästhetischen Wert und kann ergo auch nicht die göttliche Wirkung entfalten. Dies wird auch nicht erwartet. Nicht nur die Sprache, auch der Ablauf der Koranrezitation mit ihrer jedes Mal sehr ähnlichen, wenn nicht sogar gleichen Abfolge und Wiederholung kann die Formalisiertheit und einer solchen inne wohnenden Rigidität auch überwinden helfen[287]: Denn mit der ähnlich bis gleichen Struktur gestaltet sich eben eine Praxis, die mit jeder Wiederholung verbessert wird und dadurch auch die Ausbildung einer spirituellen Ästhetik befördert, womit die Kraft, die der Koranrezitation immanent ist, befreit werden kann.

Eng verbunden hiermit ist die Vorstellung, dass die Rezitation von Koransuren nach dem Tod eines Gläubigen dem Verstorbenen direkt zugute kommt. Der Erwerb von *ṯawāb* durch die Rezitation des Korans einerseits und durch die Speisung von Gästen andererseits weist auf die doppelte Dimension von *ḥasanāt* im Allgemeinen hin: Die guten Taten gegenüber den Mitmenschen, hier die Speisung von Gästen, werden auch als gute Taten der verstorbenen Angehörigen gedacht (türk. »*ruhuna değsin*«). Zurück gehen diese Praktiken auf ein Hadith, wonach das *ḥasanāt*-Konto des Menschen mit dessen Tod zum Stillstand kommt außer in den Fällen, in denen der Verstorbene Stätten für das Allgemeinwohl erbauen ließ oder stiftete wie Moscheen oder Schulen, oder wenn sie ein Werk hinterließen, wodurch auch nach ihrem Tod Gutes weiterwirken kann wie z.B. eine nützliche Erfindung

287 Vgl. Haeri in Bezug auf die Repetition der *ṣalāt*: Haeri 2013: 26.

und/oder drittens wenn sie Kinder hinterließen, die für die Seelen ihrer verstorbenen Ahnen beten und den Koran rezitieren. Der erste Teil dieses Hadithes ist im Zusammenhang mit der Wichtigkeit der Wissensgenerierung schon aufgetaucht. Für den Kult für die verstorbenen Ahnen informiert der letzte Teil des Hadithes die religiöse Praxis der Gastfreundschaft und Koranrezitation. Die religiöse Praxis der Koranrezitation verweist somit auf die enge Verzahnung zwischen normativierten religiösen Aussagen und die religiösen Formen ihrer praktischen Umsetzung. Sie ist in die Praktiken der Menschen so eingeschrieben, dass ihnen selbst die Praxis gar nicht kognitiv bewusst ist. Eltern von Koranschulkindern, die ich sporadisch gefragt habe, warum sie ihr Kind denn zum Religionsunterricht der Moschee schicken, antworteten so oder in abgewandelter Form: »[…] damit sie an meinem Sterbebett Yāsīn rezitieren können.« Oder: »Damit ich bei der Rückgabe meiner Seele [an Gott] nicht im letztem Moment doch den Versuchungen des Teufels erliege und meinen Glauben [an den Teufel] verliere.« Nur eine einzige Mutter betonte, dass ihre Tochter mit dem Unterricht etwas Handfestes für ihr Leben gewinnen könne. Auch Yilgin zählt in seiner Studie ähnliche Antworten auf:

> »Auf die Frage: »Welche Themen sollen ihre Kinder beim Religionsunterricht in Moscheen vermittelt werden?« antwortet fast jede Familie: Unsere Kinder sollen lernen, den Koran zu rezitieren, das rituelle Gebet zu verrichten, die rituelle Waschung (abdest) und die ganzkörperliche rituelle Waschung (gusl) durchzuführen und das Basiswissen eines jeden Muslim erwerben.«[288]

Der Glaube, dass das Heft für Gebete und Rezitationen für die Verstorbenen nicht geschlossen wird, so dass Kinder für ihre verstorbenen Eltern noch um Barmherzigkeit bitten können, spielt eine immens wichtige emotionale und spirituelle Rolle. Es geht schließlich um das eigene Heil. Gleichzeitig sollen die Nachkommen durch Nachahmung dieser Traditionen dazu erzogen werden, am religiösen Leben teilzuhaben, indem sie den tiefen Respekt vor dem Koran praktisch erfahren sowie mit einer religiösen Sprache in Berührung kommen, die jenseits der Alltagssprache etwas Besonderes ausdrückt. Das Hineintauchen in das religiöse Leben und die Verinnerlichung des religiösen Lebens durch diese Traditionen stellt eine stetige religiöse Bindung her. Haeri interpretiert die Koranrezitation jenseits der literalen Ebene als verbunden mit einem *Gedächtnis*: »Hence, there is not simply a repetition – a re-production of a copy of what has been recited before. These resonances, memories, and associations are part and parcel of what we call, almost always rather vaguely, ›the meaning‹ of a ritual.«[289]

Die Tradition der Koranrezitation auf Arabisch und das Vortragen der Fürbitten im gemeinschaftlichen Ritual – nach dem Essen, zu Treffen oder ähnlichem

288 Yilgin 2007: 87.
289 Haeri 2013: 21.

– sollen weitergeführt werden, weil sie innerhalb der muslimischen Communities in der Regel als eine vor Gott hochgewertete religiöse Praxis gilt, wie die folgende Beobachtung belegen soll:

Anhand eines Geschwisterpaares (ca. 13 und 9 Jahre alt, weiblich) konnte ich sehen, wie stolz die Eltern auf diese Fähigkeiten sein können: ihre ältere Tochter konnte auf einer Moscheefeier aus dem Gedächtnis längere Koranverse rezitieren, was zu stolzen Beglückwünschungen der Gemeinde führte. Die jüngere Tochter hing seit zwei Jahren an der Koranalphabetisierung und konnte nicht eine einzige Fürbitte sprechen, was wiederum zu Unmutsbezeugungen seitens der Gemeinde führte.[290] Den Koranrezitationswettbewerb 2014, für die fünf umliegende Moscheen der DITIB jeweils einen Kandidaten bzw. Kandidatin entsendeten, besuchten mindestens doppelt so viele Menschen wie zu den anderen beiden zentralen Veranstaltungen, die auch vom türkischen Konsulat gefördert und vom Verband ausgerichtet werden.[291] Die Siegerin eines Moscheegebiets (türk. *bölge*) kam aus der Yunus-Emre-Moschee. Sie wurde von allen Gemeindeangehörigen freudig beglückwünscht, die Eltern zu ihrer erfolgreichen Tochter gratuliert und die Moscheegemeinde war stolz, dass aus ihrer Reihe die Siegerin aus dem Wettbewerb hervorging. Die Siegerin nahm mit Sieger*innen der anderen Gebiete anschließend am Landeswettbewerb teil und erhielt auch dort eine hohe Bewertung. Die Sure, die zum Rezitieren ausgewählt war, war die Sure *Yāsīn*, also jene Sure, deren Rezitation am Krankenbett, am Todesbett, am Grab und an Todestag-Veranstaltungen als besonders verdienstvoll angesehen wird. Für die *Gemeinschaft* und *ihr Gedächtnis* stellt die Koranrezitationspraxis somit eine generationsübergreifende *Kontinuität* her, die die Hochbewertung der islamischen Tradition allgemein informiert.[292] Diese Kontinuität garantiert weiterhin das Wesen der Koranrezitationsfähigkeit als symbolisches Kapital, weil sie als religiöses Kapital höchsten Wert zugesprochen bekommt wie in diesem Beispiel mit der Nachwuchsförderung. Das Verhalten der Gemeinde, nämlich »stolz sein« und »beglückwünschen« zeigen außerdem an, dass neben der ästhetischen Seite des religiösen Erlebens, der emotionalen sowie spirituellen Bedeutung der Koranrezitation und der sozialen Komponente, die Koranrezitationsfähigkeit als ein bedeutsames Gut im islamischen Feld betrachtet wird. Als Teil des religiösen Kapitals, das die Gläubigen habituell ausgebildet und zu symbolischem Kapital erkoren haben, kommt ihr somit eine umfassende Bedeutung zu.

---

290 Feldnotiz, *ʿĀšūrā*ʾ-Feier/*Aşure*, 07.11.2014, Yunus-Emre-Moschee.

291 Es handelt sich um den ›Wettbewerb um den schönsten Gebetsruf und *ḫuṭba*-Vortrag‹ sowie um den ›Wettbewerb religiöses Wissen‹. Feldnotiz, *Ezan-* und *Hutbe*-Wettbewerb, 23.02.2014, Mimar-Sinan-Moschee. Feldnotiz, Wettbewerb religiöses Wissen, 01.03.2014, Zentralmoschee. Siehe auch Abschnitt II, Kap. 2.

292 Vgl. auch Mohr 2006a: 47.

Koran*versteh*kompetenzen vs. Koran*rezitations*kompetenzen?

Wie oben ausführlich analysiert, wird der arabische Korantext für ritualisierte gottesdienstliche Handlungen gebraucht und sinngebend eingesetzt. Der Inhalt entschwindet aber dem direkten Zugang der Nicht-Expert*innen, weil ihnen die Koranverstehkompetenz in einer Fremdsprache (für die allermeisten Muslim*innen auf der Welt) oder in einer nicht adäquat verständlichen arabischen Version (für arabische Muttersprachler) in der Regel nicht zugänglich ist. Allenfalls sind die konkreten Themen der Rezitationsverse zum Teil aus dem Unterricht in den Moscheen, teilweise auch durch Predigten am Freitag oder zum Feiertag bekannt. Jedoch erschließt sich der Gesamttext einer Rezitationssure allenfalls für Expert*innen. Die Bedeutung der koranischen Verse für die Entwicklung von religiöser Haltung im Leben – konkret eben anhand des Korantextes – ist zunächst nachgelagert und wird über koranisch fundierte fromme Erzählungen in der Muttersprache erwirkt. Das Nachschlagen der jeweiligen Koranstellen ist unüblich, die Sprache des Korans bleibt auch bei den meisten Übersetzungen wegen der Sprache und der Erzählform ungewohnt. Das Heiligen des Inhalts, indem man sich dafür einsetzt, den Koran zu verstehen, und das Heiligen des Gegenstandes und der Worte wegen deren emotional-sinngebenden Bedeutungen stellen für diese Menschen keine Widersprüche dar. Allerdings überlassen diese Nicht-Expert*innen das Verstehen und Vermitteln den Expert*innen, die – so wurde das teilweise ausgedrückt – »echtes« oder »richtiges« Wissen erworben haben und sich damit eingehend beschäftigt haben. Die als religiöse Arbeitsteilung zu bezeichnende funktionelle Wahrnehmung, wie sie von Nicht-Expert*innen gegenüber Expert*innen in Stellung gebracht werden, wird von diesen aber auch nicht immer akzeptiert. Melek in der Altstadt-Moschee betonte dies besonders deutlich: »Auch ich bin keine ›Hoca‹. Auch ich bin nur eine, die auf dem Weg zum Wissen ist, wie ihr!«[293] Die Selbst-Degradierung gegenüber dem Publikum weist daraufhin, dass jede und jeder durch Selbstanstrengung mehr Wissen erwerben kann. Expert*innen können daher als Helfer*innen und als Beistand für den richtigen Weg betrachtet werden. Während Melek in der Altstadt-Moschee durch positives Vorbild und Nähe zu anwesenden Gläubigen deren religiösen Wissenserwerb ankurbelt, gibt es auch solche Expert*innen, die ihr eigenes Expert*innentum hervorheben. Sie werfen dann Nicht-Expert*innen deren Nicht-Expert*innentum vor. Semra in der Yunus-Emre-Moschee versteht die gemeindliche Wahrnehmung der religiösen Arbeitsteilung in Expert*in und Nicht-Expert*in als »Bequemlichkeit« und »Faulheit des Denkes« der Gläubigen.[294] Für

293 Feldnotiz, Herbst/Winter-Glaubenskurs, 21.10.2016, Altstadt-Moschee, Melek: »Ben de hoca değilim, ben de sizin gibi ilim yolundayım.«

294 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 14.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »*rahatlık*« […] »*tembellik*«.

die Expert*innen in der Yunus-Emre-Moschee ist der Koran *die* handlungsgebende Richtschnur für das ganze Leben: »Religion bedeutet eine Haltung zu entwickeln. Wie entwickelt man Haltung? Mit dem Koran!«[295] Und zwar, indem man ihn verstehend liest und die Inhalte anwendet, und nicht nur symbolisch Ehre erweist oder den Korantext rezitiert bzw. der Rezitation zuhört. Für diese Expert*innen steht somit der kognitiv-sinngebende Inhalt des Korans zuvorderst und jedem anderen Gebrauch des Korans wohne ein gefährlicher Moment inne: Da die Menschen selber keine Koranverstehkompetenz hätten, könnten allerlei Interpretationen des Korans ungeprüft zirkulieren: »Irrtümer kommen auf und falsches Wissen kann weiter existieren.«[296] Reflexion sei daher das Gebot der Stunde:

> »Der Mann [irgendjemand] möchte seit 40 Jahren das Gleiche hören. Er möchte immer die sechs Glaubenssäulen hören. Etwas anderes zu hören, macht ihn unruhig. […] Denn dann müsste er sein Leben hinterfragen. ›Ich habe immer so und so gehandelt, aber habe ich auch richtig gehandelt‹ müsste er sich fragen. Es stört ihn, über Ehrlichkeit zu sprechen, über Moral und Ethik.«[297]

Dadurch, dass die weitverbreitete religiöse Praxis der Koranrezitation erhebliche Bedeutung habe, sei das (kognitive) Verstehen des Korans ins Hintertreffen geraten. So versuchen religiöse Expert*innen eine Koranpraxis zu fördern, die auch in der deutschen Umgebung als erstrebenswert gilt: reflektierte, bewusste Religiosität und die Entwicklung der religiösen Sprachfähigkeit durch verstehende, hinterfragende Haltung, also *Koranverstehkompetenzen*. Daher begreifen die meisten religiösen Akteur*innen, die ihren Fokus auf Koranverstehkompetenzen legen, diese als Gegensatz zur Koranrezitation, auch wenn sie selbst der Koranrezitation per se den religiösen Wert nicht absprechen. Natürlich soll auch weiterhin das arabische Original der Rezitationsverse vorgetragen werden. Es geht darum, dass die allermeisten Expert*innen, mit denen ich gesprochen habe, eine pädagogisch-psychologische Haltung an den Tag legen. Ihrer Ansicht nach praktizierten die Menschen nicht *mit* dem Koran, sondern *über* den Koran. Daher sei deren gesamtes Religionsverständnis überlagert von falschen Vorstellungen. Für Expert*innen in allen Moscheen hängen falsche Religionsverständnisse und falsche Koranpraktiken unmittelbar zusammen. Damit rücken Koranverstehkompetenzen in den Mittelpunkt

---

295 Feldnotiz, Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut, 03.06.2013, Yunus Emre-Moschee.: »Din tavır almak demektir. Nasıl tavır alırız? Kur'an'la.«

296 Feldnotiz, Gemeindebesuch (ausgefallene Kinder-Koranschule), 28.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Yoldan sapmalar ortaya çıkıyor ve yanlış bilgiler devam ediyor.«

297 Interview, Mahmut, 25.02.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Adam 40 yıldır hep aynı şeyi duymak istiyor. Farklı bir şey duymak onu rahatsız ediyor. Rahatını bozuyor. Hep imanın altı şartını duymak istiyor. Çünkü hayatını sorgulaması gerekiyor. ›Ben hep böyle böyle yaptım, ama doğru mu yaptım?‹ demesi gerekiyor. Doğruluktan, ahlaktan bahs edilmesi onu rahatsız ediyor.«

ihres Engagements. Sie bieten viel *tafsīr* (Koranexegese) in der Moschee an.[298] Dadurch erklärt sich auch, warum Mahmut beispielsweise dem Religionsunterricht innerhalb des Kinder-Koranschulunterrichts keinen großen Wert beimisst: »Zuerst der Koran! Das religiöse Wissen können sie später auch noch lernen.«[299] Das Verständnis dieser Expert*innen ist, dass der Koran die einzig wahre Quelle des religiösen Wissens ist und sein muss. Daher sei es notwendig, dass alle Muslim*innen zunächst den Koran lernen.[300] Diese Haltungen sind Ausdruck eines Gegensatzes zwischen Verstehen und Memorieren, was wiederum auf ein umkämpftes Gut im islamischen Feld hindeutet, in dem Verstehen vs. Memorieren zu symbolischen Kapitalien stilisiert werden. Allerdings hat die Konstruktion dieses Gegensatzes soziale Folgen, die mit strukturellen Gründen der religiösen Arbeit in Moscheen zu tun hat.

In Abschnitt I Kap. 2 wurde die Struktur der Koranschulen schon beschrieben. An dieser Stelle sollen die auf Koranverstehkompetenzen ausgerichteten Kurse hinsichtlich ihrer Ziele und ihrer Erfolge differenzierter betrachtet werden. Diese Kurse unterscheiden sich naturgemäß von denjenigen, in denen der Rezitation und dem Memorieren Bedeutung beigemessen wird, aber auch untereinander:

Im ersten Typ (in der Yunus-Emre-Moschee) lernen die Schüler*innen zunächst die basale Koran-Alphabetisierung (Stufe 1: türk. *elif cüz*). In der zweiten Stufe wird nach den Regeln des korrekten Rezitierens dann Koranrezitation (Stufe 2a) unterrichtet und schon einzelne Verse und *duʿāʾ* auswendig gelernt (Stufe 2b). Erst wenn die Schüler*innen nun »am Koran« (türk. »*Kur'an'da*«) sind, sollen sie beginnen, Verse in korrekter Aussprache, also nicht in einer türkisierten Fassung, auswendig zu lernen und mithilfe der Expert*innen Wort für Wort zu verstehen (Stufe 3). Im üblichen Unterricht in anderen Moscheen und auch in anderen Moscheen der DITIB geschehen die Koranalphabetisierung und das Memorieren wichtiger Verse in lateinischer/türkischer Umschrift parallel. Die Expert*innen mit dem Fokus auf das Verstehen lehnen dies ab, weil das türkische Alphabet nicht alle Laute des Arabischen korrekt wiedergebe und außerdem die Schüler*innen lediglich die Verse auswendig gelernt hätten ohne diese zu verstehen.[301]

Im zweiten Typ (einer der Kurse in der Altstadt-Moschee) wird zunächst Religionsunterricht auf einer Werte-Ebene abgehalten. Das heißt, dass die Lehrenden

298 Allerdings wurde dies in der Yunus-Emre-Moschee kaum nachgefragt, und musste daher immer wieder eingestellt werden. Nach mehreren Anläufen wurde *tafsīr* schließlich in die *sohbet*-Stunden integriert.

299 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 21.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Mahmut: »Önce Kur'an! Dini bilgiyi sonra da öğrenseler olur.«

300 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 21.12.2013, Yunus-Emre-Moschee.

301 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 14.12.2013, Yunus-Emre-Moschee. Auch die Praxis, dass fortgeschrittene Schüler*innen Anfänger*innen mitunterrichten, wird von Semra in der Yunus-Emre-Moschee abgelehnt.

religiöse Werteerziehung wie Respekt, Fürsorge, Sittlichkeit und Vertrauen, zum Teil an praktischen Beispielen, einüben. Das Memorieren von ausgewählten Versen läuft strikt auf dem Fundament des Verstehens ab, so dass sie zunächst in deutscher Bedeutung vermittelt werden, bevor sie auf Arabisch memoriert werden sollen. Die Koran-Alphabetisierung geht einher mit einer Grundvermittlung arabischer Grammatik, so dass die Schüler*innen anhand der koranischen Verse auch schon die grammatische Semantik lernen. Die Lehrenden in diesem Kurs-Typ argumentieren, dass bisher die Kinder religiöse Merksätze auswendig lernen würden, ohne die theologische Dimension dieser Aussagen zu verstehen. Anhand der kurzen Suren, die man normalerweise für die Verrichtung des Ritualgebets memoriert, sollen die Kinder auch sogleich die Fundamente der Religion erlernen und so religiös sprachfähig werden.[302]

In beiden Typen dominiert die Anschauung, dass die Kinder Memorieren und Verstehen zusammen erlernen sollen und nicht dem bloßen Memorieren Vorzug geben sollen.

Allerdings gab es in den verstehensorientierten Kursen Beschwerden von Eltern, dass ihre Kinder nicht zeitgleich mit der Koranalphabetisierung auch mit dem Memorieren von Koranversen und Fürbitten auf Arabisch beginnen und schnell die wichtigsten Formeln auswendig können. Da der Unterrichtsbesuch nicht regelmäßig ist, kann es nämlich recht lange dauern, bis ein Kind tatsächlich »am Koran« ist und wichtige Koranverse auswendig kann. Während meiner Feldforschungszeit in der Moschee, deren Korankurs dem Typ 1 entspricht, gab es Schüler und Schülerinnen, die bis zu zwei Jahre für die Koranalphabetisierung gebraucht haben. Und in all dieser Zeit lernen die Kinder keine einzige Sure und Fürbitte, weder das Tischgebet noch die wichtige Eröffnungssure al-Fātiḥa, noch die Fürbitte, mit der die *ṣalāt* eröffnet wird (*al-istiftāḥ*, türk. *Sübhaneke*). Aus Sicht der Kinder und Eltern bleibt der Erfolg im Moscheeunterricht dadurch für eine lange Zeit aus, wenn sich die Koranalphabetisierung hinzieht. Die Expert*innen allerdings haben ihren Lehrplan weitgehend beibehalten und den Wünschen der Eltern nur insoweit nachgegeben, indem kleinere und einfache Fürbitten zum Memorieren aufgegeben wurden. Die Standard-Suren, die für das korrekte Verrichten der *ṣalāt* gebraucht werden (türk. *Namaz Sureleri*), kommen tatsächlich erst nach der ersten Stufe auf die Tagesordnung. Das erwies sich als problematisch, denn mit Abschluss der Koranalphabetisierung, wenn dann *tafsīr*-Stunden folgen sollen, kommen die Schüler*innen noch unregelmäßiger. Semra beschwerte sich mir gegenüber: »Sie begnügen sich mit der

302 Interview, Jussuf, Dezember 2006. Gespräch, Jussuf, 14.02.2012. Feldnotiz, Gemeindebesuche, 04.-09.08.2014, Altstadt-Moschee. Feldnotiz, Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, 20.01.2015, Altstadt-Moschee, Jussuf.

[einfachen] Rezitationsfähigkeit.«[303] Das gilt sowohl für die Kinder und Jugendlichen als auch für erwachsene Männer und Frauen. Von bis zu 30 Schüler*innen in den Korankursen bleiben nur eine Handvoll Schüler*innen, die in Bedeutung und Interpretation des Korans unterrichtet werden können. Bei den Erwachsenen hat das seinen Grund darin, dass diese sowieso nur die korrekte Koranrezitation erlernen wollen. Eigene Koranverstehkompetenzen wirken entrückt, da sie kein Koranarabisch können und auch nicht erlernen. Das Fernbleiben vom Unterricht hat bei den Kindern und Jugendlichen seine Ursache im Alter und den altersgemäßen sozialen Anforderungen in Schule und Familie, so dass schließlich zu Ungunsten der Moschee entschieden wird: Mit Beginn der Pubertät, verstärkten Anforderungen im schulischen Bereich und der Ausbildung anderer Interessen wird der Moscheeunterricht für viele Schüler*innen zu einer Pflichtveranstaltung, die sie aufgrund der schon erlernten Koranlesefähigkeiten und der gestiegenen intellektuellen Anforderungen auch immer seltener besuchen. Damit folgt der Koranlesekompetenz nicht – wie von den Expert*innen gefordert – die Koranverstehkompetenz und damit die Befähigung, selbst religionskompetent zu werden. Einige Eltern haben ihre Kinder wegen des fehlenden Memorierens der Koranverse, die für das Ritualgebet *ṣalāt* gebraucht werden, in andere Moscheen oder in Ferien-Kompaktkurse anderer Moscheen geschickt.[304] Bei diesen handelt es sich um Koranschulen, wie sie in empirischer Forschung zur Genüge als »traditionelle« Formen des Koranunterrichts analysiert worden sind.[305] Im Gegensatz zu den verstehensorientierten Kursen der ersten beiden Typen waren diese Kurse überfüllt.[306] Koranalphabetisierung, Rezitation, Memorierübungen und Wissen über Grundlagen der Religion (Prophetengeschichten und Muḥammadbiographie, Kenntnisse über Rechts- und theologische Schulen, die Pflichtenlehre und Glaubensartikel) werden hier zeitlich parallel unterrichtet. Die unterschiedlichen Lernniveaus der Schüler*innen führen dazu, dass sich die Schüler*innen gegenseitig abfragen, miteinander üben und sich Hilfestellung leisten können. Die Aussprache und die Leseübungen spielen neben den Memorierübungen eine wichtige Rolle. Die Bedeutung der Verse erfährt der

---

303 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra nach der Veranstaltung: »Ich kann den Koran rezitieren, sagen sie und belassen es dabei.« (»Kur'an okuyabiliyorum deyip, bırakıyorlar.«).

304 Yılgın hat auch schon beobachtet, dass Eltern teilweise weitreichende Vorstellungen für den Koranschulunterricht hätten, dies auch an die Koranschulen kommunizierten und auch andere Koranschulen aufsuchen, wenn diese eher ihren Wünschen oder denen ihrer Kinder entsprechen. Vgl. Yılgın 2007: 85-94.

305 Vgl. Alacacıoğlu 1999a, Ceylan 2008 und 2010. Siehe auch Abschnitt I, Kap. 2.

306 Durch die hohe Anzahl der Interessent*innen macht es durchaus Sinn mehrere Kurse (mit verschiedenen Lehrenden) anzubieten, in denen dann auch sogleich auf Geschlechtertrennung geachtet wird. »Traditionelle« Koranpädagogik bedeutet aber nicht automatisch auch Geschlechtertrennung. Bei nur einem Lehrenden (meist der Imam) sind alle Schüler*innen ungeachtet ihres Geschlechtes in einem Kurs.

Schüler in der Regel nur durch eine oberflächliche Bedeutungswiedergabe, die aber selten eingeübt, erörtert und/oder abgefragt wird.

Obwohl die allermeisten Eltern Koranverstehkompetenzen auch für wichtig halten, trifft die Gestaltung eines auf Verstehen hin ausgerichteten Korankurses auf Unverständnis, wenn dies bedeutet, dass die bisherige Korandidaktik vernachlässigt oder sogar abgelehnt wird. Die Menschen möchten, dass ihre Kinder Suren auswendig aufsagen und am religiösen Leben teilhaben können, also z.B. schon an den *ṣalāt*-Gebeten mitbeten oder zu Krankenbesuchen, Todesfälle oder auf Familientreffen aus dem Koran rezitieren können.[307] So haben sie das selber schon als Kinder erlernt bzw. diese Unterrichtsgestaltung ist ihnen geläufig. MOHRS Verweis auf die Herstellung von Kontinuität der Gemeinschaft und ihres Gedächtnisses durch die identifizierte Lehre und Lehrmethode verdeutlicht dies:

> »Doch eben die Form, die Art der Vermittlung stellt für die Gemeinschaft und ihr Gedächtnis Kontinuität her. […] Dabei korrelieren die Methodik des Unterrichts, Disziplin und das Fehlen von Erläuterungen zu einem als fest und memorierbar gedachtem Wissen […]. […] Der Vorwurf, der Koranunterricht wie die Katechese seien ausschließlich auf die kognitive Lernebene bezogen und gäben religiöse Aussagen merksatzmäßig weiter, berücksichtigt den Hintergrund gemeinschaftlicher Praxis nicht. Zudem begegnen dem Besucher des islamischen Unterrichts eine religiös konnotierte Klangwelt und eine Formelsprache, die sich die Kinder auf einer zuallererst emotionalen Ebene aneignen.«[308]

Wenn diese Begegnung mit der »religiös konnotierten Klangwelt« in den ersten Jahren des Moscheebesuchs fehlt, ergibt sich eine Verschiebung in der Bindung, sowohl an die von der Gemeinschaft als wertvoll angesehenen religiösen Praxen als auch an die Moschee. Der verstehensorientierte Unterricht bezieht sich auf eine kognitive Ebene, die nur die religiösen Bedürfnisse einiger Muslim*innen berücksichtigt, aber die anderen Schüler und Schülerinnen und elterlichen Wünsche ignoriert und deren Wünsche entwertet. Eine lediglich auf Verstehen ausgerichtete Korandidaktik bleibt daher unzulänglich.

Das Spannungsfeld zwischen *Memorieren und Nachahmen* auf der einen Seite und *Verstehen und Reflektieren* auf der anderen Seite wird in der bisherigen Forschung normativ unter der Prämisse einer auf Verstehen ausgerichteten Religionspädagogik in Stellung gebracht.[309] Tenor der Kritik in der Forschung ist stets, dass

---

307 Dies haben auch CEYLAN und ALACACIOĞLU so festgestellt. Sie bewerten allerdings den Umstand, dass Eltern mit den Lernzielen Memorieren und Nachahmen konform gehen würden, markiert negativ. Vgl. CEYLAN 2008: 61-65.

308 MOHR 2006a: 47.

309 Vgl. TOSUN 1993, ALACACIOĞLU 1999a, CEYLAN 2008, 2010 und 2014. Siehe auch Abschnitt I, Kap. 2

im Koranschulunterricht das Memorieren und Nachahmen im Vordergrund stehe, das Verstehen und Reflektieren jedoch vernachlässigt werde. Der Lehrplan der DITIB (Stand 2013) wie auch die untersuchte lokale Praxis von Moscheen verschiedener Ausrichtung zeigen allerdings, dass es zum einen unterschiedlich ist und zum anderen das Ziel der Koranlesekompetenz mit dem Ziel der Koranverstehkompetenz Hand in Hand gehen können. Allerdings sind die Korankurse durch die unsystematische Unterrichtung teilweise über Jahre gestreckt, so dass diese Ziele mit den gegenwärtigen Möglichkeiten und Strukturen kaum erreicht werden können. Somit ist der Effekt einer koranzentrierten religiösen Bildung ohne Memorieren genau der gleiche wie die auf Memorieren fokussierte Bildung, die der Anthropologe Richard T. ANTOUN schon beschreibt:

> »The Muslim primary school or kuttab did not teach reading and writing, and the primary school teacher usually had no printed or manuscript copy of the Quran; rather he wrote the verses to be memorized on the blackboard each day, *and only many years later, if the student persisted in attaining a religious education—and most did not—would he gain some idea of the literal meaning of the verses.* In order not to misconstrue the significance of Quranic memorization and recitation, however, one must remember that what was being inculcated by such recitation was ›meaning‹ rather than ›information‹.«[310]

Die von ANTOUN hier stark gemachte Unterscheidung in »meaning« (Bedeutung/Sinn) und »information« (Information) verdeutlicht genau das Problem der Korandidaktik wie sie hier in den untersuchten Moscheen und in Korankursen des verstehensorientierten Typs betrieben wird.

Nun wird zwar sowohl im Feld als auch in der Forschung Verstehen gegen Memorieren ausgespielt. Das heißt aber nicht, dass der Umgang mit Koranwissen entweder nur *memoriert, aber unverstanden*, oder *verstanden, aber nicht auswendig* existiert. Die meisten Nicht-Expert*innen, die einige Verse und Suren aus dem Koran memoriert haben, können zwar die gleichen Verse nicht in ihre Muttersprache übertragen. Eine solche direkte Übertragung ist weder erlernt worden noch selbst erwünscht. Das heißt aber nicht, dass sie gar kein Koranwissen besitzen würden. Ganz im Gegenteil: Man könnte erstaunt darüber sein, wie viele Aussagen aus dem Koran die Leute zu verschiedenen Gelegenheiten vortragen. Koranwissen ist den meisten Nicht-Expert*innen doch geläufig, auch wenn sie oft selbst nicht wissen, wo das im Koran vorkommt, ob es überhaupt im Koran vorkommt und in welchem Kontext es verortet wird.[311] Die wörtliche Übertragung aus dem Arabischen ge-

---

310 ANTOUN 1989: 258-259 [*Hervorhebung* AAA].

311 ANTOUN spricht davon, dass das Verstehen des Korans bei Gelehrten daran gemessen werde, inwiefern in bestimmten Situationen auf koranische Verse verwiesen werde: »Explanation of the Quran was a science and required years of study, particularly of the exegetical literature

schieht ebenfalls nicht adäquat.[312] Doch wörtliches Nacherzählen aus dem Koran, insbesondere Prophetengeschichten, auch ohne das arabische Original wörtlich zu verstehen oder die genaue Stelle zu kennen, ist durchaus verbreitet. Koranwissen zu erwerben war/ist demnach nicht an die direkte wörtliche Koranübertragung mitsamt der genauen Koranstelle gebunden. Das Memorieren von Versen und das Verstehen des Korans sind auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Dies kann als ein Relikt der oralen Lern- und Lehrkultur angesehen werden: Ältere Gemeindeangehörige erzählen, dass in ihrer Kindheit und Jugend Ältere ihnen religiöse Geschichten erzählt haben, die sie ebenso an ihre Kinder weitergegeben haben. Auf Nachfrage ist einigen unklar – und häufig auch unwichtig –, ob dies Erzählungen aus dem Koran oder Hadithe sind, ob sie »Legenden« (türk. »*rivayet*«) sind, deren Wahrheitsgehalt per se angenommen wird oder literarische Erzählungen aus Sufi-Werken sind. Das hegemoniale Koranwissen in den Moscheen ist somit als ein über orale Kultur vermitteltes Wissen zu betrachten, in dessen Fokus nicht allein das tatsächlich aus dem Korantext selbst erfahrene Koranwissen ist.

Der Umgang mit dem Spannungsfeld *Memorieren ohne Verstehen* kann aber auch versöhnlich angegangen werden: In einem Referat in der interkulturellen Frauengemeinschaft in der Altstadt-Moschee wird Wert auf ein symbiotisches Denken entgegen einer Dichotomie gelegt:

> »Und wenn man eine Surah lernt, dann nicht nur die Bedeutung. Wenn jemand fragt, was ist wichtiger, auswendig lernen oder die Bedeutung verstehen. Wie kann man sagen, dass man diese beiden Sachen trennen kann? Warum denkst du das? Wenn wir den Quran auswendig lernen, dann wiederholen wir ihn immer wieder. Und je öfter wir es wiederholen, gibt Allah uns immer mehr Raum darüber nachzudenken, und immer wieder neue Sachen in diesen Versen zu entdecken. Und nach 10-mal Wiederholen wird man Dinge erkennen, die man vorher nicht erkannt hat, als man es nur 9-mal wiederholt hat. Allah öffnet noch mehr Türen. Das ist die Wahrheit, was den Quran betrifft. Je mehr man ihn rezitiert und liest, desto mehr versteht man ihn. Und je weniger man ihn liest und rezitiert, desto weniger versteht man. Der Quran ist nicht wie jedes andere Buch. Und ihn auswendig zu lernen ist ein grundlegender Teil davon ihn zu verstehen. Und die

---

(*tafsīr*). Understanding of the Quran (or other texts) would later be evaluated by the ability to make practical reference to it in appropriate contexts.« (Antoun 1989: 260).

312 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück, 28.01.2015, Privatwohnung, Yunus-Emre-Moschee: So gab eine Frau mittleren Alters in Bezug auf die Schöpfungskraft Gottes an, dass Gott nur »kun feyekün« [*kun fa-yakūn*] sagen müsse, und es werde. (»Allah ›kun feyekün‹ der, ve olur.«). Korrekt müsste es heißen, dass Gott »kun« sagt und es wird [›Feyekün‹ [*fa-yakūn*] bedeutet ja schon »und es wird«].

Surah, die man versteht und lernt, diese kann man dann auch besser auswendig lernen. Also diese zwei Dinge gehen immer zusammen.«[313]

Die Referentin, Stephanie Maryam, betrachtet Verstehen und Memorieren als zusammengehörige Aspekte des Koranwissens ohne das eine gegen das andere aufzuwiegen und geht damit einen anderen Weg als die strikt verstehensorientierten religiösen Akteur*innen, für die das Verstehen lange vor dem Memorieren kommt. Das didaktische Vorgehen von Stephanie Maryam ist dadurch geprägt, dass sie versucht, diese beiden sich oft unversöhnlich gegenüberstehenden Aspekte des Koranwissens zu versöhnen:

»Zum Beispiel hast du dir vorgenommen in diesem Jahr Surah Kahf auswendig zu lernen. Das bedeutet, ich lerne sie auswendig, ich lerne den Tafsir dieser Surah, ich lese die Übersetzung, ich versuche jede einzelne Vokabel zu verstehen. Wenn es ein Seminar oder eine Vortragsreihe, ein Tafsirvortrag zu dieser Surah gibt, ein Artikel oder Hausarbeit oder sonstiges, das nehme ich mit und nehme daran teil, egal ob physisch oder übers Internet. Das ist dann mein Surah Kahf Jahr. Nächstes Jahr könnte es dann mein Surah Rahman Jahr werden, oder sonst irgendeine Surah.«[314]

Die auf Verstehen hin ausgerichtete Koranpraxis definiert sich selbst besonders stark durch die Gegenüberstellung zum Memorieren wie auch schon dem Aspekt »Vernunft« über die Ablehnung der »Nachahmung« Wert beigemessen wird. Es mangelt weiterhin an einer allgemeinen Positivbewertung der Koranverstehkompetenzen und auch rituelle, emotionale Religiosität kann damit bisher nicht hergestellt werden. Dadurch gelingt es dieser Akteursgruppe eher nicht, Deutungsmacht zu erhalten. Daher leistet eine Initiative, die diese Dichotomie aufzuheben versucht, anstatt innerhalb des dichotomischen Systems sich über die im islamischen Feld anerkannten religiösen Kapitalien Geltungsmacht zu verschaffen, einen enormen Beitrag zu einer bestimmten Entwicklung, nämlich dazu, auf welche Weise verstehensorientierte Religiosität als ein symbolisch wertvolles religiöses Kapital angesehen werden kann.

313 Interkulturelle Frauengemeinschaft, aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

314 Interkulturelle Frauengemeinschaft, aus dem Handout zum Referat von Stephanie Maryam am 01.01.2017.

4. »Ja, haben denn unsere Vorfahren alles falsch gemacht?«[315] – Die Perspektive der kritisierten Gemeindereligiosität

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich die Kämpfe im islamischen Feld als Kämpfe um Deutungsmacht und wahren Islam anhand der verhandelten Themen Vernunft, Reflexion, Verstehen und (Koran-)Wissen auf der einen Seite und Nachahmung, Koranrezitation und Bindung an islamische Traditionen auf der anderen Seite dargelegt. Dabei ist deutlich geworden, dass die Haltungen der religiösen Akteur*innen die Bewertung des religiösen Kapitals erheblich strukturieren und die Zuweisung von symbolischem Kapital an bestimmtes religiöses Kapital davon abhängt, inwiefern den einzelnen Themen religiöser und sozialer Sinn zugesprochen wird. Doch nicht nur religiöses Kapital ist als wirkmächtig in den Kämpfen anzusehen. Es muss gefragt werden, welchen Bezug soziale, kulturelle und ökonomische Kapitale der religiösen Akteur*innen zu den von ihnen ausgebildeten bestimmten religiösen Haltungen, Wahrnehmungen und Handlungen haben. Können anhand dessen auch bestimmte Positionen der religiösen Akteur*innen im Feld identifiziert werden und was sagt dies über die Stellung von islamischem Wissen im Allgemeinen im Feld aus? Um diese Fragen anzugehen, soll der Analysestrang, der akteursspezifisch den religiösen und sozialen Sinn der jeweiligen religiösen Haltungen und Dispositionen in den Blick nimmt, vertieft werden und dieses den habituellen Dispositionen der religiösen Akteur*innen gegenübergestellt werden.

Die Forschungsliteratur hat die oben beschriebenen Konflikte häufig als Konflikte zwischen einer *reflektiert-rationalen*, *formalistisch-orthodoxen* und *magischen* Religiosität analysiert. Diese Idealtypen mögen angemessen sein. Aber häufig wird in diesen Analysen ein unmittelbarer Bezug zu generationalen Dimensionen hergestellt: Während junge Muslim*innen moderner und damit reflektiert-rationaler in ihrer Religiosität wären, seien ältere Muslim*innen eher formalistisch-orthodox orientiert.[316] Zugleich wird damit auch ein Zusammenhang mit einem europäischen bzw. nichteuropäischen Zugang zu Religion konzipiert, in der *Moderne* mit Europa assoziiert wird, während die Heimat- und Bezugsländer von muslimischen Immigrant*innen *vormodern* seien.[317] Dabei fällt auf, dass kulturelles und soziales Kapital in einem sozialen Feld sehr wohl konkret betrachtet wird, um reflektiert-rationale Religiosität zu erklären,[318] aber eben jene Kapitalarten ignoriert werden, wenn es um deren Bedeutungen und Sinnzusammenhänge für formalistisch-orthodoxe und magische Religiosität geht. Die Aspekte Vernunft, Rationalität und

315 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Hafize: »Biz annelerimizden, anneannelerimizden böyle gördük. Hep mi yanlış yapmışlar?«

316 Siehe z.B. zu diesen Beobachtungen: NÖKEL 2002: 146-149 und NÖKEL 2007: 74.

317 Vgl. kritisch hierzu PETER 2006a: 105-107.

318 Z.B. CEYLAN 2010: 110-126.

Reflexion des Glaubens gehören zu den häufigsten Forderungen eines reformierten und zeitgemäßen Islams, wie sie in populären Debatten als Merkmal von progressiven und aufgeklärten Muslim*innen thematisiert werden. Interessanterweise ist es bisher nicht untersucht worden, wie Vernunft und Reflexion sowohl als Mittel als auch als Ziel der pädagogischen Praxis in Moscheegemeinden in Deutschland Anwendung findet, bzw. wie religiöse Expert*innen über solche theologisch-praktische Kompetenzen verfügen. Ganz im Gegenteil existiert die Vorstellung vom Mangel an Vernunft und Reflexion in *Moscheepraktiken*.[319] In der Typologie-basierten Untersuchung des Soziologen und Religionspädagogen Rauf CEYLAN machen Imame, die Vernunft und Reflexion betonen, über 15 % aller Imame in Deutschland aus.[320] Nach CEYLAN versuchen diese »intellektuell-offensiven Imame«, die einen idealisierten Islam repräsentieren, die Religion von Volksglauben und ihrer Ansicht nach veralteten religiösen Interpretationen zu befreien.[321] CEYLANs Sympathien liegen offensichtlich bei diesem Typ von Imamen, deren Positionen in Moscheen recht instabil und unbequem seien, weil sie sowohl mit Widerständen der Vorstände als auch der Gemeindemitglieder konfrontiert seien. Um dies zu erklären, tendiert CEYLAN zur Einschätzung, dass das niedrige intellektuelle Niveau und eine gewisse bildungsferne soziale Struktur der ersten Generation muslimischer Immigrant*innen als Schlüsselelemente anzusehen seien.[322] Wie dieses soziale Kapital mit religiöser Bildung, Autorität und religiöser Macht verwoben ist, ist aufgrund der mangelnden Entschlüsselung der religiösen Bedürfnisse von muslimischen Nicht-Expertinnen noch nicht zufriedenstellend gelöst. Hier möchte ich daher eine Kapital-basierte Analyse präsentieren. Es soll dargelegt werden, wie der Umgang der Menschen mit den Angeboten und Erwartungen in den Moscheegemeinden mit ihrer für sie sinngebenden Religiosität zusammenhängt.

In der Krise: Heimat des Religiösen, Heilserwartung und religiöser Sinn

Sowohl in der Yunus-Emre-Moschee als auch in der Altstadt-Moschee gibt es religiöse Akteur*innen, die die Art, wie sie bisher ihre Religion verstanden haben, nicht reduzieren lassen wollen auf Tradition ohne Sinn und Zweck: Der Einwand eines Gemeindemitglieds »Ja, haben denn unsere Vorfahren alles falsch gemacht? Das muss doch auch irgendwie sinnvoll gewesen sein!« verweist darauf, dass die affektiv angenommene Heimat des Religiösen durch die von den Eltern übermittelte religiöse Praxis als durchaus sinngebend gedacht wird. Daran wollen und können sie anknüpfen. Dies stellt für sie eine autoritative Quelle dar. Das, was von Kritiker*innen als »angeblich wahr«, als »vernunftlos«, »als primitiv« und/oder »ober-

319 Siehe z.B. ALACACIOĞLU 1999a: 263-264, CEYLAN 2008: 143-144.

320 Vgl. CEYLAN 2010: 111.

321 Vgl. CEYLAN 2010: 110-126.

322 Vgl. CEYLAN 2010: 121-126.

flächlich« diffamiert wird, wird von ihnen selbst als aufrechtzuerhaltende Bindung an die Religion der Mütter, Väter, Großeltern, Vorfahren, also an eine Geschichte beansprucht und sie stellen somit eine Beziehung zu sich selbst her. Die Vorstellungswelten und Glaubenspraktiken der Eltern in Frage zu stellen, bedeutet, die Heimat des Religiösen in Frage zu stellen, religiös heimatlos zu werden und/oder ihn verlagern zu müssen. Das rüttelt an der Verbundenheit mit der eigenen Geschichte im Allgemeinen und im Migrationskontext im Besonderen an der Bindung an den tatsächlichen und imaginierten Sozialisationsort (sei es Marokko, Türkei oder Syrien). Diese Einschränkung – tatsächlich und imaginiert – verweist darauf, dass es keine Rolle spielt, wo der/die Einzelne tatsächlich sozialisiert wurde. Durch die Imagination sind diese Länder nach Deutschland verlagert worden, was innerhalb des eigenen sozialen Milieus zuallererst sprachlich, aber auch durch emotionale Bindung, verwandtschaftliche Beziehungen, die Rückkehroption, die Teilhabe an der jeweiligen Öffentlichkeit und dem Konsum türkischer bzw. arabischer Medien, der Staatsbürgerschaft sowie der Aufrechterhaltung mitgebrachter Normen und Werte praktiziert wurde und wird.[323] Das heißt freilich nicht, dass diese Menschen nur in diesem Imaginationsort gelebt haben oder leben und Deutschland keine Rolle spielt. Gerade das deutsche Umfeld lässt die Imaginationsorte erst entstehen. Der mit der Verlagerung der Heimat des Religiösen verbundene Aspekt der Identität soll hier aber nicht im Vordergrund stehen. Ich will hier eher auf den Zusammenhang mit der genuinen Heilserwartung, die die Menschen emotional beansprucht, aufmerksam machen: Denn es ist die Sorge um das Heil der Eltern und ihre bisherigen Anstrengungen zur Heilserlangung, die die Menschen in hohem Maße emotional beanspruchen und emotional-religiöse Krisen auslösen. Mit der Diffamierung bisheriger eigener religiöser Praktiken, die sie von ihren Eltern übernommen haben, werden auch ihre bisherigen Anstrengungen zur Heilserlangung infrage gestellt. Da die eigenen Eltern offensichtlich einen falschen Islam praktiziert haben, kann ihnen das Heil verwehrt sein. Daher können sie auch »nicht alles

323 In beiden Moscheen ist z.B. der Imaginationsort Türkei allgegenwärtig u.a. durch Konsum türkischer (TV-)Medien, Teilhabe an der türkischen Öffentlichkeit, Überlegungen zur Rückkehr und Investitionen in der Türkei. Necmi überlegte sich ganz konkret eine Rückkehr in die Türkei sobald sein Sohn in die Schule käme (er hatte in seiner Heimatstadt schon mehrere Wohnungen und ein Geschäft). Hinzu ist der Zuzug aus der Türkei nicht abgebrochen, da Studierende und/oder Familienangehörige nach Deutschland ziehen. Des Weiteren ist mit den nicht dauerhaft hier lebenden Prediger*innen und anderen religiösen Expert*innen auch der Austausch zwischen der Türkei und Deutschland weiterhin gesichert. In der türkischen Community spielen auch türkische Feiertage wie der Tag der Gefallenen am 18. März [1915, Schlacht von Çanakkale], der türkische Nationalfeiertag am 29. Oktober [1923, Gründung der Republik] oder das Fest der nationalen Souveranität und der Kinder am 23.April [1922, Einberufung des Parlaments] eine wesentliche Rolle. Auch wenn in Moscheen nicht alle Feiertage gedacht werden, im Kontext der türkischen Community sind diese Feiertage im kulturellen Gedächtnis und ergo im Kalenderjahr präsent.

falsch gemacht haben«, sonst ist ihnen das Heil nicht mehr gewiss. Dies deutet auf Sorge und Angst um das Leben im Jenseits hin, die den Widerstand gegenüber den Unterweisungen der Kritiker*innen nähren. Die emotional-religiösen Krisen bei den Betroffenen können die Kritiker*innen aber offensichtlich nicht nachvollziehen und auch nicht bewältigen helfen: Als während eines *sohbet*s Hafize in Tränen ausbricht, weil Semra die Ehe einer muslimischen Frau mit einem Christen kurz zuvor als anti-islamisch bewertet hatte, was direkt die Ehe der Teilnehmerin angreift und somit ihr Heil in Frage stellt[324], bleibt Semra zunächst stumm, schaut Hafize ganz regungslos an und macht dann wieder mit ihren legalistischen Ausführungen weiter, was aber der betroffenen Person nicht hilft.

Die Gegenwehr der Akteur*innen verdeutlicht genau den Wunsch, sich nicht die eigene Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Praxis nehmen zu lassen und diese lange inkorporierten Wissensbestände nicht durch Neues ersetzen zu müssen. Unter Druck geraten, rechtfertigen einige dieser Akteur*innen »ihren Islam« als den Islam ihrer Eltern, den sie positiv aufladen. Diese Identifikation geschieht trotz der Angriffe gegen den Islam ihrer Eltern, der als mangelhaft angesehen wird. Die Anthropologin Nadia FADIL hat diese Haltung auch beobachtet:

> »[…] among people of Muslim background, who either self-identify as secular and/or are highly critical of what they experience as a turn to religious orthodoxy within the community. In these stories, the ›traditional‹ Islam of the parents does not so much appear as that which needs to be overcome, but it is rather understood as a legacy that was maintained and cherished. And the figure of the parents does not necessarily appear as a site of dis-identification but they, rather, actively pay tribute to them.«[325]

Allerdings betrachten sich diese Akteur*innen dezidiert als säkular sowie als kritisch gegenüber »revivalist religious tendencies they observed within the community or even within their own families«.[326] FADIL beschreibt dementsprechend diese Haltung als eine positive Bezugnahme zum Islam der Eltern, indem dieser unter liberalen Vorzeichen vereinnahmt wird.[327] Die Akteur*innen, mit denen ich zu tun hatte, sind dagegen zum einen weit davon entfernt, sich selbst mit Labeln wie säkular, liberal, progressiv oder konservativ markant zu beschreiben (was sie auf Nachfrage möglicherweise getan hätten). Der andere Unterschied zu FADILs Fokusgruppe ist, dass die Akteur*innen hier ihre Religiosität weiterentwickeln wol-

324 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Hafize: »Was soll ich denn machen? Ich kann mich doch nicht nach 40 Jahren Ehe von meinem Ehemann trennen! Jetzt da er pflegebedürftig ist.« [»Ne yapayım yani? 40 yıl evliyiz. Kocamdan boşanamam ki! Üstelik bakıma muhtaç iken.«].

325 FADIL 2015: 83.

326 FADIL 2015: 86.

327 Vgl. FADIL 2015: 85.

len und von den Aktivitäten der Kritiker*innen der Tradition profitieren. Denn durch die verstärkte Aufmerksamkeit, die (Koran-)Wissen und vernunftbasierte Religiosität durch die Verbände und lokalen Moscheen erhalten, werden religiöse Angebote entwickelt und bereitgestellt, die es so früher nicht gegeben hat.

Die Referenz auf den Islam der Eltern stellt genealogisch die Verbindung zur Tradition her, was hier als ausgeprägte Linie für richtigen Islam fungiert, nämlich der Islam, dem man Sinn zuschreibt. Es geht zwar auch darum, was normativ *richtig* ist, also die Referenz auf islamische Normativität anhand religiöser Quellen. »Ich habe gehört, dass […]«, »Ist das im Islam so?«, »[…] So sagt man. Ist das wahr?« oder »Der [Experte] sagt […]. Gibt es das wirklich im Koran?« sind Fragevorlagen, die in *sohbet*-Runden oder zu anderen Gelegenheiten in Anwesenheit von Expert*innen erörtert werden. Die befragten Expert*innen werden durch das Befragen zu Träger*innen von Autorität erkoren. Und doch wird einer solchen Antwort kein unbestechlicher Wahrheitsanspruch zugeschrieben, deren Inhalt ohne Abstriche angenommen würde. Stattdessen ist zu beobachten, dass das Fragen und Antwort-Erhalten einer Perspektive dient, die dann angenommen wird, wenn sie in das religiöse Bild passt oder diese bestätigt. Falls nicht, wird sie zu einer distinkten Meinung und Haltung unter Vielen, die angehört werden kann, aber nicht unbedingte Autorität aufweist. Nur weil die eigene Religiosität für einen selbst als richtig erscheint, bedeutet das nicht, dass andere Islamvorstellungen als unwahr oder falsch abgewertet oder abgelehnt werden müssten – außer die dezidiert als wahhabitisch und/oder salafistisch angesehenen, weil diese ihnen zu »steif/rigoros« (türk. »*katı*«) erscheinen. Bis auf diese Ausnahme wird eine islamische Pluralität akzeptiert und doch subtil die Existenz einer einzigen islamischen Wahrheit nicht negiert. Dies ist nur scheinbar ein Widerspruch. Es zeugt zum einen von einer toleranten Haltung, die desto mehr ausgebildet wird, umso mehr die eigene Religiosität von Anderen in Frage gestellt wird. Zum anderen ist den Akteur*innen die Vorstellung zueigen, dass nur Gott über den richtigen Weg Bescheid weiß.

Dabei ist der Widerstand gegen die Verkündungen der Kritiker*innen relativ und dynamisch: Die Bewältigung der ausgelösten emotional-religiösen Krise fokussiert zwar insbesondere die religiöse Praxis der Eltern und der Vorfahren. Doch sie versuchen auch die ausgelösten Dilemmata im Heilsgeschehen sinngebend zu lösen. Die Sorge nach dem Heil führt nicht zu radikalen Veränderungen im Sinne einer Annahme des angebotenen *vernünftigen* Islams. Die Abwertung ihrer bisherigen Religiosität führt bei einigen betroffenen Akteur*innen auch zu deren Überdenkung, jedoch nicht in der Weise, dass sie ihren Glauben und ihre Glaubenspraxis so reflektierten, um dann zu einem vernunft- und wissensorientierten wahren Glauben zu kommen, wie ihn sich die Kritiker*innen vorstellen. In diesem Sinne zehren die Akteur*innen wiederum aus der islamischen Tradition, um den bisherigen Sinn ihrer Glaubenspraxis zu rechtfertigen: Sie geben beispielsweise islamische Erbauungserzählungen aus der *İlmihal*-Literatur wieder, in denen

Vernunft eine gewisse, positive Rolle spielt.[328] Bei einigen konnte ich beobachten, dass das im Lauf des Lebens inkorporierte Wissen sich als beständig zeigt und sie sich dennoch eine neue Praxis einverleiben: Wenn sie Religion verbalisieren, sprechen sie häufig von Vernunft und Wissen, sie bringen Beispiele wie Religion und Wissenschaft, was hier besonders als Naturwissenschaft gedacht wird, im Einklang stünden.[329] Die Aufnahme dieses Narrativs deutet darauf hin, dass sie sich mit dieser Frage auseinandersetzen. Ihre Erzählungen wirken allerdings eklektizistisch. Offensichtlich entzieht sich das kognitiv angenommene und verbalisierte Verständnis von Religion noch einer dispositionellen Inkorporierung, es muss noch seelisch/psychisch und körperlich eingeübt werden.[330] Erst dadurch kann sich der Sinn des jeweiligen Handelns entfalten. Das religiöse Wissen der Menschen speist sich eben nicht kontext-, emotions- und geschichtslos aus den normativen religiösen Quellen wie dem Koran. Die für den Einzelnen bedeutsamen sozialen Funktionen und sinnstiftenden Elemente des Glaubens sowie die Habitualisierungen, die kollektiv in bestimmten Milieus eingeübt und entwickelt werden, ebenso wie die Frage nach der Autorität, die Texten, Gelehrten, Handlungen und Traditionen attestiert werden, zeigen, dass normative Ausführungen zum islamischen Wissen nicht immer pädagogisch eingesetzt werden können. Die Degradierung der bisherigen religiösen Erfahrungen als »Religion der Vorfahren« oder »Erfindung des Menschen« hilft den Kritiker*innen nicht, einem anderen Verständnis von Islam zum Erfolg zu verhelfen. Stattdessen lösen sie noch mehr Verwirrung aus, wie am Beispiel von Hafize, einer Rentnerin, veranschaulicht werden soll:

Hafize, die auch mit einer wichtigen Funktion und Position im Moscheeverein betraut ist, bereitete sich im Sommer 2015 auf ihre Hadsch-Fahrt nach Mekka und Medina vor. Bisher war sie in der Öffentlichkeit unverschleiert gewesen, und begann, ein Kopftuch zu tragen, um »mich für meine Zeit nach der Hadsch vorzubereiten«.[331] Sie war sehr aufgeregt über diesen neuen Schritt in ihrem Leben

---

328 Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee.

329 Feldnotiz, Vortrag von Emine Şenlikoğlu, 07.03.2014, Yunus-Emre-Moschee, nach dem Vortrag. Feldnotiz, Tag der offenen Moschee, 03.10.2012, Yunus-Emre-Moschee. Natürlich muss hier auch mitbedacht werden, dass ich auf einer öffentlichen Veranstaltung mit diesem Thema konfrontiert wurde, die dezidiert für positive Publicity gedacht war.

330 Vgl. Mahmood 2005: 54 und siehe weiter unten.

331 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Haccdan sonrasına hazırlanıyorum.« Hafize *übte* vor der Pilgerfahrt, das Kopftuch auch außerhalb der Moschee in der Öffentlichkeit zu tragen, um sich daran zu gewöhnen und ihren Kleiderschrank dementsprechend neu zu organisieren. Wie flexibel sie mit der Verschleierung umgeht, zeigt ihr Umgang mit ihren Capri-Hosen, die ihre Beine nicht bis zum Knöchel bedecken. Für Gott wäre das nicht so wichtig, wenn sie in ihrem Alter ein wenig Bein zeigen würde und es wäre schade um das Geld, das sie für diese Hosen ausgegeben hat, wenn sie diese nun nicht mehr tragen könne, kommentiert sie ihren Umgang, die aus der ökonomischen Notwendigkeit resultiert, im Rentenalter zu sparen.

und war daher über die Kommentare der Religionsbeauftragten, die die Kandidat*innen auf die Hadsch-Fahrt vorbereiteten, sehr verwirrt und auch verärgert. Denn Semra, eine der Theolog*innen, hatte ihr mitgeteilt, dass eine Hadsch-Fahrt nicht das Verhüllen erfordere. »Frauen verhüllen sich, nachdem sie zur Hadsch gegangen sind. Das habe ich so kennengelernt. Ich verstehe die Frau Lehrerin nicht, warum sie sich gegen Gottes Gebot ausspricht. Sie selbst ist doch verhüllt.«[332] Hafize denkt ganz offensichtlich, dass das Verhüllen des Körpers zwar Gottes Gebot ist, aber nicht immer eingehalten werden muss, so wie sie das ihr Leben lang getan hat. Aber sie weiß für sich, dass die Hadsch-Fahrt das Einhalten aller Gebote Gottes bedeutet und sie sich daher spätestens mit ihrer Hadsch verhüllen wird. Jetzt fühlt sie sich bereit dafür,[333] daher ist sie mit der Reaktion von Semra nicht zufrieden. Sie hatte auf deren volle Unterstützung gehofft – endlich hatte sie sich für das Verhüllen entschieden. Aber stattdessen machte sie erneut die Erfahrung, dass ihr islamisches Wissen als mangelhaft angesehen wird.

Das an anderer Stelle analysierte Verständnis von reflektierter Religiosität gibt einen Hinweis, was Semra gemeint hat: Die Verschleierung der Frau hat mit der Pilgerfahrt an sich nichts zu tun. Vielmehr ist die Verschleierung eine Praxis, die eine erwachsene Frau immer praktizieren sollte und nicht erst nach der Pilgerfahrt. Die Pilgerfahrt wird bei Muslimen und Musliminnen wie Hafize dagegen oft als Neubeginn interpretiert, womit die vorherigen Sünden bereut und obsolet geworden sind.[334] Mit der Pilgerfahrt beginnt somit ein ganz neues Leben, unter anderem eben die Erfüllung der Verschleierungspflicht. Die Intention der Verschleierung sollte aber nach dem Verständnis von Semra nicht sein, dass man das Tuch nach einer bestimmten Handlung wie der Pilgerfahrt anlegt, weil man das immer so erlebt hat und es gewissermaßen zur Pilgerfahrt dazu gehört, sondern weil man die islamische Verschleierungspflicht reflektiert und sie für richtig und gut befunden hat. Dies sollte eben nicht am Ende des Lebens, sondern idealerweise schon in der Jugend geschehen. Die Haltung zur Verschleierung wie die von Hafize ist nach Ansicht der Kritiker*innen eine Verschleierung, die nur der Form nach islamisch ist, aber nicht dem Wesen nach. Denn die Verschleierung wird als integraler Bestandteil einer ganzen Lebenssicht verstanden und mit der ethischen und sittlichen Identität verknüpft. Hafize dagegen überfrachtet die Verschleierung nicht mit rein religiösen Bedeutungen. Stattdessen betrachtet sie sie lediglich als Marker einer bestimmten Haltung nach einem Einschnitt in ihrem Leben, nämlich der als religiösen Einschnitt bezeichneten Hadsch-Fahrt. Wenn sie sagt, dass bei ihnen in der Familie noch nie Alkohol getrunken und noch nie Schweinefleisch

332 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Haccdan sonra kadınlar kapanır. Biz böyle gördük. Hoca hanım neden Allah'ın emrine karşı geliyor anlamıyorum. Kendisi de kapalı.«

333 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Kendimi hazır hissediyorum.«

334 Feldnotiz, Hadsch-Essen/*Hacı yemeği*, 01.08.2015, Yunus-Emre-Moschee.

gegessen wurde, sie die muslimischen Kinder der Nachbarschaft am Wochenende eingesammelt und zur Moschee gefahren habe,[335] macht sie auf zwei Elemente aufmerksam: zum einen, dass ihre Initiative, Kindern die Moschee näher zu bringen und ihnen dort religiöse Bildung angedeihen zu lassen, Bestandteil ihrer religiösen Weltsicht ist und sich hier ihre ethische, sittliche und gemeinschaftliche Verantwortung zeigt und sie sich gleichzeitig an Gottes Speisegebote hält. Zum anderen, dass es nicht darauf ankommt, ob und was religiöse Expert*innen für richtige religiöse Praxis halten, sondern ob sie ihrem eigenen religiösen Anspruch in ihrer eigenen Lebenszeit genügen konnte. Die Kritiker*innen scheinen das nicht zu verstehen, und verhalten sich gegenüber diesen Akteur*innen dann auch eher barsch. Auch in Gesprächen mit mir haben sie oft kein gutes Wort über diese Akteur*innen übrig, denen sie ganz allgemein »Denkfaulheit«, »Opportunismus« und »Bequemlichkeit« vorwerfen. Meines Erachtens hat die Unfähigkeit der beiden Theolog*innen, die von ihnen selbst ausgelösten emotional-religiösen Krisen in der Gemeinde zu bewältigen, im Laufe der Jahre zu großem Unmut im Verhältnis zwischen den Expert*innen und der Gemeinde geführt, der sich dann auch in anderen Dingen niedergeschlagen hat. Denn es waren insbesondere Aktive in der Frauengruppe, im Vorstand und die Moscheegänger*innen im Rentenalter, die sich in ihren Religionsverständnissen angegriffen gefühlt haben. Im Verlauf meiner Feldforschung habe ich erlebt, wie das überschwenglich-positive Bild über die Theolog*innen zu Beginn ihrer Dienstzeit (2012) am Ende ihrer Tätigkeit (2015) der mir gegenüber unverhohlen offen dargebotenen Hoffnung auf deren baldige Versetzung gewichen war. Auch der Imam der Moschee, Mahmut, schien die Gemeinde überaus gern zu verlassen, die er in seinem letzten Interview mit mir (15.07.2015) recht offen als »verstockt« und »unbelehrbar« beschrieben hat.[336]

Das Argument der »Verstocktheit«, »Unbelehrbarkeit«, »Bequemlichkeit« oder »Denkfaulheit« verweist auf ein dezidiert rationales Verständnis von Entscheidungen in persönlichen religiösen Angelegenheiten, die aber der Normativität genügen müssen und nicht individuell gelöst werden dürfen. Die rationale Ideologie sieht den/die Akteur*in als vollkommen unabhängig handelnde/n Akteur*in an, der/die jederzeit bewusste und vernunftgeleitete Entscheidungen trifft. Immanuel Kant hat eben diese »Faulheit« als Ursache dessen betrachtet, warum Menschen selbstverschuldet unmündig seien, und warum sie in dieser selbstverschuldeten Unmün-

335 Feldnotiz, Frühstück bei Hafize, 03.08.2015: »Bizim evimizde eskiden de hiç alkol içilmez, domuz eti yenmezdi.« »Mahallenin çocuklarını toplar, kendi arabamla camiye götürürdüm. Anneleri babaları ilgilenmezdi, bana güvenirlerdi.«

336 Interview, Mahmut, 15.07.2015, Yunus Emre-Moschee: »Umsonst habe ich mir jahrelang den Mund fusselig geredet. […] Wenn wir einen Nutzen gebracht haben, dann nur den Jugendlichen. […] Aber Wissen ist nur dann gut, wenn man es erhalten will. Wenn man nicht hört, ist es umsonst.« (»Boşa konuştum ben burda yıllardır. […] Faydamız dokunduysa gençlere belki dokunmuştur. […] Ama bilgi alınmak istenirse iyi olur, duyulmadığı zaman boşadır.«)

digkeit verharrten: weil es bequemer sei. Eben jene Kantsche Aufforderung *sapere aude* wird von den Kritiker*innen wie Semra erwünscht. Aber auch wenn Menschen denken, dass sie jederzeit rational handeln, hat diese Rationalität ihre eigene Handlungslogik. Rationalismus-geleitetes Handeln ist somit lediglich strukturierend für einen speziellen Habitus und nicht objektivierbar für jegliches Handeln, insbesondere nicht für religiöse Bewusstwerdung, wie sie die Kritiker*innen denken. MAHMOOD weist darauf hin, dass »[...] conscious deliberation is part and parcel of any pedagogical process, and contemporary discussions about it cannot be understood simply as a shift from the unconscious enactment of tradition to a critical reflection upon tradition [...]«.[337]

Unter »pedagogical process« versteht MAHMOOD hier spezifisch, dass »[...] any kind of skilled practice requires a certain amount of reflection and deliberation on the specific mental and bodily exercises necessary for its acquisition«.[338] Die Überlegungen von MAHMOOD deuten darauf hin, dass es nicht um ein Wollen oder Können einer *Reflexion* der eigenen Religiosität auf vernunft- und wissensorientierter Grundlage geht. Man muss bedenken, dass jegliche Reflexion abhängig ist von »both the discursive conditions under which *specific* kinds of deliberation become possible, and the practical task that an act of reflection is meant to accomplish«.[339] Zwar können nicht die Möglichkeiten und Begrenzungen aller »diskursiven Bedingungen«, unter denen die Wissensproduktion im Moscheekontext abläuft, hier weiter analysiert und in Beziehung zu den Akteur*innen gesetzt werden. Aber der Gedankengang offenbart, dass das menschliche Handeln von mehr abhängt als von Fleiß und Willen. Damit kommen wir zu den gruppenspezifischen sozialen, ökonomischen und religiösen Kapitalen von Akteur*innen, die in ihrem inkorporierten religiösen Habitus angegriffen werden. Darin zeigen sich die Konkordanzen, die Aufschluss über ihren Habitus und ihre Positionen im Feld geben: Akteur*innen wie Hafize haben Religion und religiöse Praxis von ihren Eltern, Nachbar*innen, Großeltern, Freund*innen, Tanten und Onkels, in Koranschulen und informellen Gesprächen, durch Geselligkeiten und natürlich auch durch Moscheebesuche erfahren. Diese Akteur*innen zeichnen sich dadurch aus, dass sie in ihrer religiösen und schulischen Bildung, sowie in ihrem Berufsleben und in ihrer Freizeit wenig intellektuell gefordert waren. Meist sind sie in dörflichen oder kleinbürgerlichen Strukturen in der Türkei oder in Deutschland primär sozialisiert worden, die Einwanderer*innen unter ihnen sind als Gastarbeiterkinder oder durch Heirat nach Deutschland gekommen. Für sie drückt die religiöse Pflichterfüllung (*Ritualgebet*, *Fasten*) das Ideal der Religiosität aus, auch wenn sie diese häufig nicht erfüllen kön-

337 MAHMOOD 2005: 54.
338 MAHMOOD 2005: 54.
339 MAHMOOD 2005: 54.

nen.[340] Alltagsrelevant sind sowohl ihre sozialen Taten in ihrer religiösen Gemeinschaft, Nachbarschaft, ethnischen Community und Stadt als auch eine bestimmte Art von Frömmigkeit, wie ich sie oben anhand der Koranrezitationspraxis analysiert habe. Mehrheitlich haben sie erst in den letzten Jahren – unter Anleitung von Expert*innen – den Koran am Text lesen und rezitieren gelernt (ohne Hocharabischkenntnisse zu erwerben), wobei sie schon als Kinder einige Suren auswendig gelernt und früh schon bestimmte religiöse Praxen inkorporiert haben. Über ihr umfangreiches *İlmihal*-Wissen hinaus, haben sie in Bezug auf islamisches Wissen ein Gefühl für *goings without sayings*. Ihr islamisches Wissen ist in der Regel geformt durch informelle religiöse Bildung in verschiedenen religiösen Selbstorganisationen: durch Predigten selbsterklärter Imame ohne formale religiöse Ausbildung (so genannte Arbeiterimame), informelle Erfahrungen in Kindheit und Jugend, Hörensagen und durch formalistische religiöse Aufklärung im TV. Personenbezogene *Lehrer*innen* sind im Laufe des Lebens durch *Objekte* begleitet worden: Akteur*innen wie Hafize konsumieren religiöse Themen im TV und auf YouTube, bestellen sich islamische Literatur und Filme u.w., diskutieren mit anderen Musliminnen, surfen im Internet, kommen auf *sohbet*-Veranstaltungen in die Moscheen und hören sich Predigten an.

Die Forschungstendenz, die vielfältigen Möglichkeiten des religiösen Wissenserwerbs durch unterschiedliche Medien und die Diskutabilität des Wissens als Zeichen von Individualismus zu deuten, geht davon aus, dass der eigenständige Erwerb von Wissen, ihre Distribution und der Umstand, dass die Menschen darüber diskutieren, Autorität hinterfragen und das individuelle Finden von Religiosität bestärken würde.[341] Dieser These nach loten Individuen prozessual die Beziehung zwischen Modernität und Tradition, externer Autorität und individueller Autonomie aus – dabei wird ein solcher Modernisierungsschub von Muslim*innen durch das vis-a-vis mit Europa identifiziert, was implizit bedeutet, dass in den Herkunftsgesellschaften ein solcher moderner Einfluss nicht vorhanden war. Der Vorstellung von Modernisierung durch Individualisierung entspricht auch die Betonung des soziologisch relevanten Unterschieds zwischen urbanen Nachbarschaften und ländlicher Gegend, die sich als solche in Herkunftsgesellschaften bestimmend für den Individualisierungsschub verantwortlich zeichnen. Doch zum einen muss auch *individuelle Religiosität* derart betrachtet werden, dass diese einem kollektiv geteilten Habitus entspringt. Zum anderen ist die Individualisierungsthese – vermengt mit der ihr inne wohnenden Modernisierung – strikt linear und teleologisch gedacht. Sie verkennt, dass individuelle Aneignungsprozesse trotz aller Kollektivitäten und Normativitäten auch denjenigen Akteur*innen eingeschrieben sind, die dies nicht rational-reflektiert vor sich her tragen. Eine eigene Meinung

340 Vgl. zu dieser idealisierten Religiosität auch Taş 2005.
341 Vgl. Jacobsen 2010: 225-230.

auszubilden bzw. ein eigenes Verständnis von Religiosität auf Grundlage von individuellem Erwerb islamischen Wissens zu haben, bedeutet nicht, religiöse Normativitäten und Autoritäten per se zu hinterfragen, sondern diese auch als legitime Formen im islamischen Diskurs zu akzeptieren. Die Vielfalt von Aussagen zu dem, was islamisch gültig ist oder nicht, bedeutet nicht, dass eine letztmögliche Wahrheit ausgeschlossen wird, aber auch nicht, dass nur eine davon tatsächlich wahr sein muss. Zugleich signalisiert die persönliche Anstrengung, aus der Vielfalt der Aussagen eine individuelle Religiosität auszubilden, nicht, dass die eigene Religiosität von der Vorstellung von Normativitäten bestimmten kollektiven Formen der Religion vollkommen losgelöst sei. Stattdessen ist zu beobachten, dass die religiösen Akteur*innen zwar tatsächlich auf religiöse Autoritäten wie Imame, Bücher, Rechtsschulen oder allgemein Traditionen verweisen können, aber gleichzeitig eine durchaus kreative, flexible, reflektierte und normabweichende Glaubenspraxis pflegen und formulieren. Das muss sich auch gar nicht gegenseitig ausschließen. Die religiösen Bedürfnisse integrieren beide Haltungen: die Absicherung des Glaubens und der Glaubenspraxis durch anerkannte Autoritäten und Akteur*innen bei gleichzeitiger Nähe zu Flexibilität und Neuerung.

Akteur*innen wie Hafize verfolgen in der Regel öffentliche Debatten um Religion und ihre Stellung gerade im türkischen Kontext oder zumindest sind sie davon tangiert, auch wenn sie nicht alle Diskussionsstränge kennen. Teilweise sind sie versiert in öffentlichen Debatten in Deutschland, wobei hier islamrelevante, ausländer- bzw. integrationspolitische, türkeibezogene, aber auch die soziale Lage wie Armut und Wirtschaftsentwicklung betreffende Themen dominieren: In Pausengesprächen während moscheelicher Veranstaltungen, zuhause oder bei anderen geselligen Möglichkeiten sprechen sie über Rentenfragen, Krankenversicherungen, Entwicklung der Industrie, insbesondere über die Verlegung von Fabriken ins Ausland und die damit einhergehende Rationalisierung im Personal sowie die Praxis der Zeitarbeit und Leiharbeit. Es kommen zudem Narrative aus den Diskussionen u.a. um ›Laizismus‹ (*laiklik*), ›Kopftuch-Frage‹ (*Türban meselesi*), ›religiöse Orden‹ (*tarikatlar*), um den 11. September und die öffentliche Identifizierung des Islams als *Terrorreligion* sowie um die starke Polarisierung zwischen einem islamischen und einem laizistisch-kemalistischen Lager, die insbesondere in der letzten Dekade in der Türkei und in der türkischen Community in Deutschland immer stärker zu Tage getreten ist, auf. Wie oben schon beschrieben, sind die tatsächlichen Lebenserfahrungen der Akteur*innen in der Türkei gering oder liegen weit zurück. Ihr Türkisch ist häufig dialektal und umgangssprachlich, komplexe Gehalte drücken sie in einem deutsch-türkischen Sprachenmix aus. Um öffentliche Debatten aus erster Hand verfolgen zu können, braucht es Deutschkenntnisse. Was diese angeht, bestehen immense Unterschiede zwischen den Gläubigen: Die jüngeren Akteur*innen aus dieser Akteursgruppe verfügen über gute bis mittlere Deutschkenntnisse, die sie durch ihre primäre Sozialisation in Deutschland er-

worben haben. Bei den älteren Akteur*innen dagegen hängen die Deutschsprachkenntnisse von ihrem sozialen und beruflichen Leben ab: Berufstätige verfügen in der Regel über mittlere alltagsrelevante Kenntnisse, die sie auf der Arbeit oder zum Besuch von deutschsprachigen Ärzten oder Ämtern befähigen. Akteur*innen, die kaum Deutsch sprechen, aber verstehen können – sowohl Männer als auch Frauen – waren entweder seltener berufstätig oder haben Deutsch auch beruflich kaum gebraucht. Die Diskrepanz zwischen diesen Akteur*innen und den religiösen Expert*innen bzw. den Kritiker*innen der Tradition ist insbesondere auf der Ebene des Bildungskapitals zu verorten. Zwar genießt Bildung bei dieser Akteursgruppe einen gewissen Wert, allerdings ist die Bildungsaspiration beispielsweise von Mahmut und Semra ungleich höher: So erzählte mir Semra, dass sie sich darum gekümmert habe, dass ihre 4jährige Tochter Einzelunterricht in Deutsch bekommt, obwohl sie weiß, dass sie in 2-3 Jahren wieder in die Türkei zurückgehen werden. Aber die Chance, eine Sprache zu erlernen, wollte sie ihrer Tochter nicht vorenthalten. Aber kaum einer der Eltern, die doch ihr ganzes Leben in Deutschland leben würden, würde sich um die schulische Bildung ihrer Kinder kümmern. Und so verhielten diese sich auch, wenn es um die religiöse Bildung und Erziehung ihrer Kinder gehe.[342] Besonders regte sich Semra über eine Mutter auf, die die Hocas darum gebeten hätte, den Beginn der Wochenend-Koranschule auf 11 Uhr zu verschieben. Die Wochenenden seien die einzigen Tage, an denen sie zu etwas Schlaf käme, da sie unter der Woche viel und schwer arbeite. Dieser Wunsch wird von Semra allerdings als Desinteresse an der Bildung des eigenen Kindes eingestuft: »Was denn nun, [der Unterricht] fängt nicht um neun an, nicht um acht. Um zehn Uhr! Und sogar das verpassen sie.«[343] Semra verkennt hier offenbar die sozial schwierige und die so genannte bildungsferne Situation der hiesigen Eltern und überträgt ihre eigene Bildungsaspiration auf diese.

Das Gefälle zwischen den religiösen Akteur*innen ist auch ein sozialräumlicher: die religiösen Expert*innen kommen aus dem tatsächlichen Ort Türkei und gebärden sich teilweise so, dass sie in vielen substantiell wichtigen Dingen, die die Türkei betreffen, es besser wissen als die hiesigen ›in die Fremde Gegangenen‹ (*gurbetçiler*) und teilweise auch schon ›Verdeutschten‹ (*almanlaşanlar*). Türkisch ist neben der Schriftsprache Hocharabisch ihre allein genutzte Sprache (wobei Semra auch ein wenig Arabisch spricht), sie sind sprachlich versierter, haben akademische Bildung genossen und stehen in sozial-ökonomisch besseren Verhältnissen als die

342 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 09.06.2013, Yunus-Emre-Moschee. Auch CEYLAN stellt in seiner Studie fest, dass die Eltern den Lernprozess ihrer Kinder häufig nicht begleiten (vgl. CEYLAN 2008: 61-65).

343 Feldnotiz, Kinder-Koranschule, 21.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Ne yani! Saat dokuz değil, sekiz değil. Saat 10'da başlıyoruz, ona bile yetişemiyorlar.«

Gemeindemitglieder, die zumeist in der Arbeiterklasse zu verorten sind. Die Expert*innen kennen sich naturgemäß detailliert mit der islamischen Religion aus, können zu allen Gelegenheiten aus dem Koran und aus der Sunna zitieren. Als Beamt*innen des türkischen Staates haben sie einen Habitus, der zwischen dem Verständnis, »Angehörige einer staatlichen Obrigkeit« (»devletin bağlı bir kuluyum«) zu sein und dem Verständnis, dem »Volk zu dienen« (»halka hizmet«) oszilliert.

Offen herausgefordert werden die Expert*innen und andere Kritiker*innen allerdings nur von denjenigen Akteur*innen, denen symbolisches Kapital zugewiesen wird – teilweise nur von anderen Nicht-Expert*innen in der Gemeinde, teilweise auch von den Theolog*innen: Hohe Vernetzung im türkisch-muslimischen Milieu, also die Bekanntheit in der Community, sicherer Umgang in deutschsprachigen Milieus, erfolgreiche Erwerbsarbeit, sozio-ökonomischer Status (z.B. Eigentumswohnung, neues Auto), in den Augen der Gemeinde *anständige* Verheiratung der eigenen Kinder und/oder die Ermöglichung einer guten Bildung für die Kinder beispielsweise zeigen das Werden des symbolischen Kapitals. Die eigene religiöse Bildung können sie dagegen nicht symbolisch fruchtbar machen. Gegen das theologisch fundierte, koranbasierte Wissen der Theolog*innen unterliegen sie argumentativ, auch wenn sie ein umfangreiches *İlmihal*-Wissen vorweisen können. Selbst ältere Kritiker*innen mit von der Gemeinschaft als unislamisches Handeln angesehener Lebensgeschichte (z.B. Heirat einer Muslimin mit einem Christen oder zurückliegender Alkoholkonsum) können gerade auch daraus symbolisches Kapital gewinnen: Indem ihnen das Engagement in der Moschee für die religiöse Sache trotz dieser vergangenen *unislamischen* Handlungen in der Gemeinde hoch angerechnet wird. Die Expert*innen sind – was gegenwärtige *Sündhaftigkeit* angeht – allerdings nicht so tolerant, auch nicht, wenn es um den Erhalt der religiösen Selbstorganisation geht: Der schon an anderer Stelle beschriebene Fall, Gewinne aus Glücksspiel als Spenden für die Moschee anzunehmen, zeigt dies auf.[344] Während sie dies auf islamisch-legalistischer Grundlage ablehnen, argumentierten Gemeindemitglieder, dass der Erhalt der Moschee, in der Handlungen für Gottes Wohlgefallen getätigt werden, durch eine Spende eines Glückspielbetreibers gesichert werde und dies somit über dem verbotenen Glücksspiel stehe. Während der Gemeindevorstand, der ja konkret mit der Aufrechterhaltung der selbstfinanzierten Moschee betraut ist, sein Handeln islamisch flexibel auslegt, bleiben den Expert*innen die ökonomischen Zwänge der Gemeinde fremd und sehen dies als Ausdruck einer ›Verdeutschung‹ der ›in die Fremde gegangenen‹. Insgesamt kommen diese Akteur*innen und die Expert*innen sowohl auf der Ebene der Schemata ihrer Wahrnehmung und Urteilsfindung als auch auf der Ebene ihres Handelns, die konkret ihre Positionen im Feld betrifft, nicht auf eine Linie.

---

344 Siehe Abschnitt II, Kap. 1.

Jüngere Akteur*innen aus dieser Akteursgruppe können mit diesem Habitus der Expert*innen eher umgehen: Sie lehnen die Zuschreibung als ›in die Fremde gegangenen‹ (*Gurbetçi*) zwar ab, dies transportiert für sie aber keinen pejorativen Bezug: Als in Deutschland sozialisierte Personen haben sie tatsächlich wenig Bezug zu den Wirklichkeiten in der Türkei und beanspruchen auch nicht, dass sie im Vergleich zu den Älteren aus der Gemeinde oder zu den aus der Türkei stammenden Expert*innen, eine Identität haben, die immer noch voll und ganz Türkisch sei. Ihre Identität als *Deutsch-Türk*innen*, *muslimische Deutsche* oder *deutsche Muslim*innen* bewahrt sie davor, in die Anerkennungskämpfe zwischen den so genannten *Gurbetçi* oder *Almancı* (›die nach Deutschland ausgewanderten Arbeiter*innen‹) und den *wahren* Türk*innen zu geraten. Dagegen wollen sich gerade ältere Gemeindemitglieder nicht auf die Identität *Gurbetçi* verengt wissen. Sie wehren sich gegen diesen Ausschluss aus der Gemeinschaft der Türk*innen und gleichzeitig entspringt diesem Spannungsfeld eine symbolische Aufwertung ihres kulturellen Kapitals als in Deutschland beheimatete Türk*innen: Als Semra in einem Gruppengespräch erwähnte, dass sie froh sei, bald wieder in die Türkei zu kehren, weil es dort sicherer sei als in Deutschland, sprachen sich anwesende ältere Frauen und Männer sogleich gegen diese Vorstellung aus. Eine Frau verdeutlichte an einem Beispiel, dass sie sich in der Türkei viel unsicherer fühle als in Deutschland, wo sie seit 30 Jahren im Dunkeln zu ihrer Arbeitsschicht gehen würde und noch nie das Gefühl von Unsicherheit hatte. Ein Mann begann sogleich die Vorzüge Deutschlands gegenüber der Türkei zu betonen: Krankenwagen kämen sogleich, Gerichtsverfahren seien gerecht, Korruption sei nicht so verbreitet und die Polizei würde ihre Arbeit gut erledigen, so dass es in Deutschland seiner Ansicht nach objektiv sicherer sei als in der Türkei, wo all dies nicht gewährleistet sei. Eine weitere Frau stellte mit Blick auf die Theologin hervor, dass das wohl mit Kontakten zur (deutschen) Nachbarschaft und der Kompetenz, sich verständigen zu können, zu tun habe. Das soziale Gefälle zwischen den Expert*innen und der hiesigen Gemeinde wird so von allen Akteur*innen zu einer kulturellen Frage gemacht, wodurch sich die in ihrer Religiosität degradierten Akteur*innen auf ein kulturelles Kapital berufen können, das sie von den Expert*innen unterscheidet. Mit der Betonung ihrer Kompetenzen, sich in Deutschland sicher zu fühlen und zurechtzufinden, können sie sich somit positiv von den *frisch* aus der Türkei gekommenen Expert*innen abgrenzen. Dies zeigt aber auch die Kriterien auf, wonach Akteur*innen insgesamt bewertet werden, was die Frage nach religiöser Autorität und Normativität erheblich bestimmt. Aus eben dieser Personengruppe bildet sich sowohl die Frauengruppe als auch der Vorstand der Moschee seit ihrer Gründung. Sie verfügen über hohe soziale Kompetenzen und Empathie, ohne die das Leiten einer Moschee recht schwer wäre. Durch ihre Position in der Moschee handeln sie gegenüber den Hocas aus einer Machtposition heraus. Aber sie brauchen die religiösen Expert*innen, um die selbstorganisierte Moschee zu erhalten. Funktional sind Spannungen zwischen

den Vorständen und den Theolog*innen dadurch entstanden, dass die Expert*innen deren religiöses Wissen delegitimieren und sie beschuldigen, nicht die wahre Religion zu praktizieren. Auf einer übergeordneten Ebene resultieren die Konflikte aus den jeweils unterschiedlichen Kapitalen und den damit in Verbindung stehenden Positionen in der Moschee.

Den vernünftigen Islam annehmen: *verstehen wollen* und *erklären können*

Die Konstruktion von verstehens- und wissensbasierter Religion wird von anderen Akteur*innen in derselben Moschee dagegen als der »philosophische« und »vernünftige« Islam bezeichnet und gutgeheißen. Sie schreiben während religiöser Feiern häufig mit, diskutieren und fragen nach Themen wie Gottesvorstellungen, Prophetie, nach dem Straf- und Belohnungssystem, also nach Welt- und Menschdeutungen: »Sie [die Theolog*innen] sind philosophischer. Sie sprechen die Vernunft an. Es kommt heraus, was wir warum machen.«[345] Dieses Religionsverständnis spricht ihren Wunsch nach Belegbarkeit und Historisierung der religiösen Überzeugungen an, um die innere Haltung eines überzeugten Glaubens auch »mit dem Verstand zu nähren«, wie dies Emel, eine etwa 20jährige Studentin ausdrückt. Manche *sohbet*s gestalteten sich dann auch mehr wie Seminare als Predigten. Ihre Fragen zielen stark auf kognitives Verständnis, teilweise auf historisierende und spirituelle Ebenen. Als eine Frau formalistische Frömmigkeit abfragte (»Wie oft soll ich diese Verse aufsagen? Dreimal, siebenmal oder elfmal?«), hat die 30jähige Sevda, Emels Nebensitzerin, sie mit dem Hinweis zurechtgewiesen, dass diese numerologische Herangehensweise irrelevant für den Erwerb des Lohns bei Gott sei.[346] Ihre Ausführung, dass Primzahlen in der Mystik (*taṣawwuf*) die Eins-heit Gottes symbolisierten und daher sich durchgesetzt hätten, verdeutlicht, dass hier Kenntnis über die historische Dimension dieser Praktiken vorhanden ist. Diese erlaubt es dem/r religiösen Akteur*in, abzulehnen, dass Lobpreisungen Gottes oder das Sprechen von Fürbitten nach einem immer gleichbleibenden Schema abzuarbeiten wären. Akteur*innen wie Emel und Sevda reichern ihren Glauben mit rationalen Argumenten an, denn sie *wollen* verstehen und inbrünstig glauben und zwar so tiefgründig, dass sie ganze Glaubenswahrheiten in Frage stellen können[347] – teil-

---

345 Gespräch, Emel, Vorsitzende der Jugendabteilung, 23.01.2014, Yunus-Emre-Moschee: »Onlar [Hocalar] daha felsefi, akıla hitap ediyorlar. Neyi neden yaptığımız ortaya çıkıyor.« Entsprechend auch Feldnotiz, Kirmes, 29.06.2013, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch unter jungen Männern und Gespräch, mehrere Jugendliche, 28.01.2014, Yunus-Emre-Moschee.

346 Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee.

347 Die Hoca stellt auch etwas entsetzt fest, dass manchen Menschen gar nichts heilig sei. Mit dem Kopf deutet sie währenddessen zwei junge Frauen an, die kurz vorher den Glauben an die Engel hinterfragt hatten. Feldnotiz, *sohbet* zum Engelsglauben, 29.12.2013, Yunus-Emre-Moschee, Gespräch nach dem *sohbet*.

weise ohne zu wissen, dass es sich um Glaubenswahrheiten handelt.[348] JACOBSEN beobachtet dies auch unter muslimischen Jugendlichen in Norwegen: »The young Muslims I worked with also generally deplored the fact that the knowledge that had been transmitted to them from their parents did not give any answer to the question of ›why‹ Islamic practices should be followed or to what being a Muslim ›really meant‹.«[349] Zum *Verstehen wollen* kommt das *Erklären können* hinzu. Die rationale Rechtfertigung des Glaubens und die reflektierte Gläubigkeit können in einer auf Rationalität bedachten Öffentlichkeit gewürdigt werden, ohne dass sie nur die rein »spirituellen Gründe« (türk. »*manevi ihtihaç*«) für den Glauben nennen müssen.[350] JACOBSEN bettet diese Haltung ebenfalls in Prozesse ein, die durch die Umgebung, hier die öffentliche Schule, notwendig geworden sind: »In order to ›represent‹ Islam in a way that fits the dominant institutional language of the classroom, practical knowledge must be transformed into verbal explications and specific forms of rationalization.«[351] Die Fremd- und Selbstwahrnehmung als Muslim*in gleichermaßen führen dazu, dass diese Akteur*innen nicht nur religiös sprachfähig werden wollen, sondern mit der Logik der Rationalität argumentieren wollen, wenn sie ihren Glauben erklären und damit auch repräsentieren (müssen). Wie schon erwähnt wurde in der Forschung der reflektierte und detaillierte Wissenserwerb von jungen Frauen als Emanzipationsbestreben gegenüber restriktiven Eltern hervorgehoben: Diese Frauen würden dadurch das islamische Wissen ihrer Eltern als unislamisch und kulturell bedingt entlarven und sich davon eine Erweiterung ihres persönlichen Lebensumfeldes versprechen (z.B. studieren dürfen oder ihren Partner selbst aussuchen dürfen), indem sie quellenbasierte religiöse Argumente gegen vermeintlich islamische Vorschriften ihrer Eltern vorweisen können. Im Forschungsfeld erweitert die positive Haltung zum reflektierten Islam allerdings nicht ihren Handlungsrahmen, den sie gegen ihre konservativ-traditionellen Eltern mit religiösen Argumenten durchsetzen könnten. Diesen Handlungsrahmen haben sie nämlich schon und mussten sich ihn offensichtlich auch nie erkämpfen. Stattdessen spricht es den Wunsch nach Rationalität und Belegbarkeit der religiösen Überzeugungen an. In diesen Fällen ist nicht das Emanzipationsbestreben ausschlaggebend, sondern die rechtfertigende und reflektierende Gläubigkeit, die in einer rationalisierten Öffentlichkeit stark gemacht werden kann. Das Thema Rationalität

---

348 In Einzelgesprächen wurde mir gegenüber immer wieder angedeutet, teilweise auch ausgeführt, was sie ablehnen (z.B. Ablehnung der Hadsch-Fahrt als Säule des Islams). Dass es sich dabei auch um zentrale Glaubensvorstellungen handelt, war ihnen oft nicht klar. Interessant war, dass einige die Einteilung der Jenseitserwartung in ewiges Leben im Paradies und ewige Verdammnis in der Hölle, ablehnen.

349 JACOBSEN 2010: 231.

350 Gespräch, mehrere Jugendliche, 28.01.2014, Yunus-Emre-Moschee.

351 JACOBSEN 2010: 238.

des Glaubens verweist zum einen auf die Belegbarkeit der Aussagen. Die in Predigten und Vorträgen häufig verwendeten Formeln »in den Büchern steht […]« und »die Gelehrten sagen […]« ist für sie eine unbefriedigende Antwort; welche Bücher und Gelehrte das sind, erschließt sich diesen Akteur*innen nicht; der autoritative Charakter dieser Aussage entzieht sich ihnen, da sie – zumeist in ihrer gymnasialschulischen Bildung – gelernt haben, dass Aussagen konkret belegt werden müssen und keinen totalen Charakter haben. Zum anderen geht es ihnen darum, koranische Aussagen zur physikalischen Welt an die naturwissenschaftliche Forschung zu binden; hier bringen sie Vorwissen mit. Bei diesen Themen allerdings geraten sie an die Grenzen der Kompetenz ihrer Lehrer*innen, deren Argumentationshilfe, z.B. in Bezug auf die Evolutionstheorie, unbefriedigend bleibt. Sevda hat – als es in einem *sohbet* unter anderem darum ging, dass die Geschlechter aus einem Atem erschaffen wurden – der Lehrerin erzählt, dass sie in der Schule die Evolutionstheorie lernen: »›Sie [Die Lehrkräfte] erzählen, dass der Mensch vom Affen abstammt, ja?‹ – Sevda nickt. – ›Nein, so was gibt es nicht. Dass Gott den Menschen aus einem Mann und einer Frau erschaffen hat, das steht ganz deutlich im Koran.‹«[352] Die Kenntnisse der Lehrerin über die Evolutionstheorie erwiesen sich als gering und populistisch. Sie kennt die Evolutionstheorie zwar in ihren Basics, sieht aber die Evolutionstheorie als Gegenentwurf zur koranischen Schöpfungsgeschichte. Sevda dagegen ist viel versierter im Umgang mit Begriffen wie Mutation, Selektion, Evolution; sie meinte, dass die Evolutionstheorie einerseits logisch klingt, dass sie aber wisse, dass das gegen die Religion sei. Sie werde dann in der Schulklasse auch ausgelacht oder nicht ernst genommen, wenn sie von Gottes Schöpfung erzählt, so dass sie lieber nichts sagt. Semra rief aber Sevda und die anderen Anwesenden dazu auf, sich für ihren Glauben nicht zu schämen und den Lehrer*innen zu sagen, was sie für richtig halten: »Das ist doch nur eine Theorie, es ist doch gar nicht bewiesen. Nicht wahr?«[353] Allerdings blieb an dieser Stelle die Argumentationshilfe der Lehrerin unbefriedigend: Sevda nickte zwar, aber sie wirkte durch diese Antwort nicht befriedigt oder auch nur verwirrt und fragte hier nicht mehr weiter. Doch als ich Sevda später darauf ansprach, erfuhr ich, dass sie sich selbst in einem Dilemma zwischen *Religion* und *Wissenschaft* befindlich ansieht. Es ist auch schwer vorstellbar, dass ein Satz wie »es ist ja nichts bewiesen« im Biologieunterricht in der Oberstufe, die Lehrer*innen und andere Schüler*innen überzeugen könnte, da

352 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »İnsan'ın maymundan türediğini anlatıyorlar, öyle mi?« – Sevda nickt. – Semra: »Hayır, öyle bir şey yok. Allah insanı bir erkek ve bir kadından yarattığını açık açık yazıyor Kur'an'da.«

353 Feldnotiz, *tafsīr/tefsir-sohbet*, 26.09.2014, Yunus-Emre-Moschee, Semra: »Bu bir teori. Kanıtlanmış bir şey değil ki! Değil mi?« Dieses »Nicht wahr?« richtet sich an mich, ich wende meinen Blick allerdings zum fragenden Mädchen.

die gesamte moderne Biologie, Medizin und andere Humanwissenschaften auf der Evolutionstheorie beruhen.[354]

Sowohl diese Haltung des kritischen Hinterfragens, der Anbindung islamischen Wissens an naturwissenschaftliche Erkenntnisse als auch der Aspekt der Rationalisierung von Wissen verweist auf das Bildungskapital dieser Akteursgruppe: Dieses zeichnet sich durch schulische Bildung, teilweise ein Studium, Zugang zu wissenschaftlichen Büchern und langjährige (intellektuelle) Auseinandersetzung mit Religion und der Welt aus,[355] die teilweise in *sohbet*-Gruppen aus dem Umkreis von *Hizmet* eingeübt wurden. Sie sind häufig im Mittelstand berufstätig. Ihr Bildungserwerb an sich ist bedeutsam, unabhängig davon, ob sie in der Türkei, in Deutschland – oder im Fall der Altstadt-Moschee – auch in Frankreich, in Syrien oder Marokko sozialisiert worden sind. Insgesamt sind sie eher bürgerlichen bzw. klassenaufstiegsorientierten Milieus zuzuordnen. Sie sprechen häufig ein elaboriertes Deutsch und manche der türkischen Muttersprachler*innen auch ein eloquentes Türkisch. Sie sind gesellschaftlich engagiert wie z.B. in der Schule, im Betrieb, an der Universität, in muslimisch-türkischen Netzwerken, in Gewerkschaften (insb. die Männer), in der Schule ihrer Kinder oder in feministischen Kreisen (v.a. die Frauen). Sie sind häufig auch interreligiös-dialogisch orientiert und aktiv. Die Mehrheit dieser Akteursgruppe stellen Muslime und Musliminnen bis etwa 45 Jahre dar, was aber nicht bedeutet, dass unter den Verteidiger*innen der Tradition keine jungen Menschen wären bzw. unter den Kritiker*innen nicht ältere Personen.

Durch ihr Bildungs- und Sozialkapital könnte man von einer sich in Moscheen entwickelnden *Verbürgerlichung* sprechen. Die Mehrheit der Menschen in Moscheen ist in der Arbeiterklasse oder im Kleinbürgertum beheimatet, auch wenn einige als Selbständige ein Kleingewerbe führen. Aus dem verstehensorientierten Personenkreis rekrutierte sich während meiner Feldforschungszeit die weibliche und männliche Jugendgruppe der Yunus-Emre-Moschee, während sowohl der Vorstand als auch der Frauenvorstand über jeweils eine/n Akteur*in verfügten, der/die diesem Kreis zugeordnet werden kann. Die kritischen Expert*innen sind auf einer Linie mit diesem Personenkreis, aber diese repräsentieren eine Minderheit innerhalb der Gemeinde; sie waren so gut wie nicht im Vorstand vertreten, und strebten auch nicht nach mehr Macht im Vorstand oder im Frauenvorstand. Das bedeutet nicht, dass sie gar keine Macht hätten: Die weibliche Jugendgruppe der Yunus-Emre-Moschee stellte Mitglieder sowohl im Landesjugendvorstand als auch im Bundesvorstand. Zusammen mit der männlichen Jugendgruppe machten sie

354 Nökel verortet solche Fragen in einen »ständige[n] Vergleich von Wissenssystemen«, der durch die Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen in Deutschland bestärkt werde. Vgl. Nökel 2002: 54-55.

355 Vgl. auch Nökel 2002: 92-93.

die lokale DITIB-Jugendgruppe aus, die die bedeutendste DITIB-Jugendgruppe in der Region und damit eine Art *role model* und Motor war. An dieser Entwicklung hatten gerade auch die Theolog*innen Anteil, in dem sie auf struktureller Ebene die Organisierung, Mitgliederwerbung und Durchführung von Treffen und öffentlichen Aktionen befürwortet, gestärkt und gefördert haben. Statt im lokalen Moscheevorstand – über ihren internen Jugendlichen-Treff und über den vollständig in der Hand der Jugendgruppe liegenden »Tag der offenen Moschee« hinaus – entdeckten und entwickelten diese Akteur*innen mithilfe der Möglichkeiten des Verbandes weitere Felder, in denen sie aktiv werden konnten. Sie sind somit erfolgreich mit dem Transfer ihres Bildungs- und Sozialkapitals in symbolisches Kapital, um im überlokalen islamischen Feld in Deutschland Macht zu gewinnen, während ihre Machtposition im lokalen Feld gering ausgebildet ist. In der Altstadt-Moschee dagegen sind Verteidiger*innen einer wissensbasierten, reflektierten Religiosität sowohl mit dem Vorstand der Moschee als auch im islamischen Feld über Verbandsstrukturen und Netzwerke von muslimischen Aktivist*innen hinaus gut vernetzt. Das Spannungsfeld zwischen Verteidiger*innen und Kritiker*innen ist innerhalb der Altstadt-Moschee zum einen aufgrund der heterogenen Akteursstruktur innerhalb der Moschee und der vielfältigen Möglichkeiten durch Gruppen, Treffs und Aktivitäten das Moscheeleben mitzugestalten, nicht so verdichtet wie in der Yunus-Emre-Moschee. Zum anderen sind die jeweiligen Fraktionen aber auch nicht klaren Akteursgruppen wie Expert*innen, Nicht-Expert*innen, Vorständen oder Abteilungen zuzuordnen. Bis auf die interkulturelle Frauengemeinschaft, die sich durch Wissenserwerb, vernunftbasierte Religiosität und karitative Tätigkeiten auszeichnet, sind diese Haltungen quer durch alle religiösen Akteur*innen in der Moschee zu finden. Das bedeutet, dass solche Spannungsfelder dort entspannt werden und innerhalb des normativen Gefüges von islamischem Wissen transportiert werden können, wo die Moscheestruktur unterschiedliche Akteur*innen und eine vielfältige Angebotsstruktur zulässt, wo der Kampf um wahren Islam nicht auf wenige Akteur*innen verdichtet ist und mit einer Degradierung von inkorporierten religiösen Praktiken einher geht sowie wo das soziale und kulturelle Kapital der Akteur*innen jeweils gewinnbringend und nicht gegeneinander eingesetzt werden.

5. Kontinuität des islamischen Modernismus in Moscheen?

Sowohl die ausgeführten Kämpfe um wahren Islam und die Suche nach einem authentischen Islam als auch die Privilegierung bestimmter Methoden und Werte finden ihre Vorläufer in den Reformbestrebungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften der spätosmanischen, kolonialen und postkolonialen Zeit, deren heutige Erscheinungsformen dezidiert als *Islamic Revivalism*, de-kulturalisierter Islam und/oder Kampf gegen Unwissenheit eingefasst werden können. Da die Deutungs-

macht um wahren Islam und die Haltung zur islamischen Tradition mit all ihren Implikationen das islamische Feld bestimmt, können diese Aushandlungsprozesse selbst in die islamische Tradition bzw. in die Tradition der Reform eingebettet werden[356] und stellen kein gänzlich neues Abwenden von der *Tradition* dar.

In der geistesgeschichtlichen Tradition der Unterscheidung zwischen Vormoderne und Moderne werden Werte wie das Primat der Vernunft, die Betonung der Reflexion und Hinterfragung, die Bedeutung von Wissen, die Entscheidungsfähigkeit des Individuums, bewusste Religiosität, die Eigenverantwortlichkeit und somit die Subjektivierung des Einzelnen als *moderne* Werte und Normen betont, da sie den einzelnen Menschen im Fokus haben. Wie ich dargelegt habe, identifizieren muslimische Verteidiger*innen dieser Werte diese wiederum als genuin islamische Werte, die sie im Koran wiederfinden und wenden sich somit koranisch legitimiert gegen als unislamisch wahrgenommene Werte und Haltungen wie die unreflektierte Nachahmung, das sinnentleerte Ritual, das unverstandene Memorieren und die unbedachte Gefolgschaft von Autoritäten. Damit basieren die Kritiken im Feld auf Traditionen »ranging from the revivalism of the eighteenth and nineteenth centuries to the rationalizing and Salafī tendencies of the early twentieth century, as well as liberal movements of the twentieth century onto the progressive Muslim movement of the twenty-first century«, die nach dem Islamwissenschaftler Omid Safi »under the broad parameter of Islamic modernism« diskutiert werden.[357] Die Kämpfe im religiösen Feld in die Parameter des islamischen Modernismus und seiner Kontinuitäten einzubetten, bedeutet indes nicht, dass es durchweg kohärente islamische Positionen unter den Akteur*innen gäbe. Insbesondere unter Nicht-Expert*innen aber auch unter Expert*innen sind Referenzen auf theologische Differenzen teilweise verschwommen.[358]

Die islamische Reformtradition zeichnet sich dadurch aus, dass innovative Vorstellungen und Exegesen als schon immer in die religiösen Quellen eingeschrieben angesehen werden bzw. schon immer in der islamischen Tradition existierten. Wie an den Feldbeispielen zu *fiṭra*, *Gottes Religion* oder *Religion der Vorfahren* ersichtlich wird, lösen die jeweiligen Akteur*innen im Feld Termini aus ihren koranischen Kontexten, aktualisieren diese nach den zeitgenössischen Bedürfnissen und besetzen sie dabei auch neu. Dies passiert, um islamische Antworten auf zeitgenössische Fragen zu erhalten, die mit klassischen Sichtweisen der islamischen Tradition nicht zu lösen sind. Amir-Moazami/Jouili hatten schon darauf verwiesen, dass damit sowohl das religiöse Wissen aktualisiert als auch die Autorität autoritativer

356 Amir-Moazami/Salvatore 2003: 57.

357 Safi 2005: 6095-6096. Safi bezeichnet sich selbst als progressiven Muslim.

358 Darauf verweist auch Jacobsen für die von ihr untersuchten muslimischen Jugendorganisationen in Norwegen, die von Jacobsen innerhalb der Diskurse des *Islamic Revivalism* eingereiht werden. Vgl. Jacobsen 2010: 66-67.

islamischer Quellen reproduziert werden.[359] Diese Haltung macht das Individuum zum Träger von religiöser Expertise und Verantwortung, derweil sie gleichzeitig zur Ausbildung von wissensgestützter Frömmigkeit führt.[360] Die Verortung der kritisierten und befürworteten Elemente gleichermaßen in der *islamischen Tradition*, wie ich sie an den Beispielen der Kritik an *taqlīd* und an den Beispielen Vernunft und Wissen aufgezeigt habe, kann als Aktualisierung der Bestimmungen der islamischen Tradition in den lokalen Moscheen betrachtet werden. Bei den Verteidiger*innen einer vernunftbasierten und wissensgestützten Religiosität ist die Vorstellung hegemonial, dass allein der Gebrauch der Vernunft und Wissenserwerb zur Hinwendung zur gottgewollten wahren Religion führen, womit das Verstehen des Korans privilegiert wird. Tradition dagegen fuße stets auf vermittelter Religion und somit auf dem indirekten Zugang zu Gottes Buch. Vernunft und Tradition sind die beiden Pole, mit denen diese Akteur*innen in den Moscheen erzieherisch tätig werden. Denn nur Wissen (ergo Koranwissen) und Vernunft könnten den Islam richtig verstehen und leben helfen. Zugleich gibt es Stimmen im Feld, die entgegen der Dominanz dieses unausgesprochenen *Islamic Revivalisms* die *tradierte* Religion der Eltern als durchaus erhaltenswürdig betrachten. Nach Fadil assoziieren diese Akteur*innen mit der Religion der Eltern Aspekte wie Toleranz, Spiritualität, Offenheit und/oder Progressivität: »In doing so, the parents' Islam becomes not only reimagined in liberal terms […], but the very notion of religious authenticity and what counts as ›real Islam‹ seems to be at stake.«[361] Als Erbe der Tradition wird die Religion der Eltern – bei Fadils Fokusgruppe wohlwollend, aber dennoch kritisch, bei meiner markiert positiv und zustimmend – sich zueigen gemacht und das komplette Zurückweisen der Tradition, wie sie von Elterngenerationen herübergekommen sei, abgelehnt, eben weil solch eine Haltung keinerlei positive Beziehung zum islamischen Erbe zulässt.[362]

Die Kontinuität der Erneuerungsbewegungen in lokalen Moscheen zeigt sich auch in der Privilegierung des Korans an sich. Dieser Diskursstrang hebt den Koran und seine Exegese derart in den Mittelpunkt der Betrachtungen und benachteiligt alle anderen Texte und Denkstrukturen, wie es in der Vormoderne nicht der Fall war. Erst vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum im Feld dem Koran als Hauptquelle des Islams eine immanente Bedeutung zukommt: *Islamisch legitimiert* bedeutet eben *koranisch legitimiert*. Diese Vorstellung erst lässt Fragen wie »Gibt es […] in der Religion?«, »Was ist die Stellung von […] in der Religion?« als »Gibt es

359 Vgl. Amir-Moazami/Jouili 2006: 630-636.
360 Vgl. Jouili 2011: 50-51.
361 Vgl. Fadil 2015: 90.
362 Vgl. auch Fadil 2015: 87-90.

[…] im Koran?« oder »[…] kommt (auch) im Koran vor« verstehen.[363] Die Annahme, dass als religiös gedachte Vorstellungen und Praktiken islamisch legitimiert sind, bedeutet daher nicht, nur nach ihren Belegen in der islamischen Geschichte und Tradition zu fahnden, sondern den Koran als die an erster Stelle kommende literale Basis des Islams als Zeugen aufzurufen. Mit diesem Fokus auf den Korantext wird der Koran zu einem Dokument, das die Quelle eines reinen, authentischen und somit wahren Islams beherbergt und – durch die Hegemonialität *moderner* Werte – auch die als universell geltenden modernen Werte.[364] Die Forderung, sich auf die religiösen Quellen zurückzubesinnen, führt somit zur Konzentration auf den Korantext als Überwindung der Tradition, die für den Rückstand der muslimischen Gesellschaften gegenüber den westlichen Gesellschaften verantwortlich gemacht wird. Zugleich hat dies zur Folge, dass jegliche ideologischen, politischen, wissenschaftlichen u.w. Richtungen in exegetischen Werken wiederzufinden sind.[365] Wenn also Saida, Martina Asma, Stephanie Maryam, Jussuf, Mahmut, Kemal, Semra und andere Akteur*innen ganz dezidiert auf den Koran als ein Buch verweisen, das man kognitiv verstehen müsse, bewegen sie sich innerhalb dieses Diskursstrangs. Dabei berufen sie sich direkt auf die klassische Epoche, ohne die Einflüsse der modernistischen Bestrebungen in muslimischen Mehrheitsgesellschaften anzuerkennen, die genau dieser Renaissance des Korans den Weg geebnet hat. Die Verleugnung der Entwicklungen in der Moderne bedeutet allerdings auch, dass Verschiebungen im islamischen Wissen nicht Rechnung getragen wird und heutige Erkenntnisse schon immer als Teil des islamischen Wissens angesehen werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Fokus auf den Koran als ein kognitiv zu verstehendes Buch, die Vernunft als Motor der religiösen Erkenntnis, die Hinterfragung tradierter Lehrmeinungen und der Fokus auf Wissen und Wissenserwerb ungeachtet ihrer historisch identifizierbaren Grundlegungen und Kontinuitäten erst durch den Erneuerungsdiskurs in muslimischen Mehrheitsgesellschaften wieder in den Mittelpunkt islamischen Denkens gekommen sind. Das heißt, dass sich die Akteur*innen, egal ob Kritiker*innen der Tradition oder Verteidiger*innen in eben diesem Diskurs befinden. Durch die Wirkkraft des Erneuerungsdiskurses erscheinen die Methoden, Themen und die zugrundeliegenden Menschenbilder so, als ob es schon immer so gewesen sei. Andere Verständnisse erscheinen daher als dezidierte Fehlentwicklungen und falsche

---

363 »[…] dinde var mı?/[…] dinde yeri ne?«, »[…] Kur'an'da var mı?/Kur'an'da yeri var mı?«, »[…] Kur'an'da (da) geçiyor.« Diese Fragen bzw. Aussagen kamen in fast allen Wissensformaten auf.

364 Vgl. Paçacı 2008: 8. »[…] In der Moderne wurde der Koran in großem Maß als ein Dokument angesehen, das die reine Quelle des Islams und die als universal angenommenen modernen Prinzipien umfasst. (»[…] Kur'an, çağdaş dönemde büyük oranda saf İslam'ın kaynağı ve evrensel kabul edilen çağdaş ilkeleri barındıran bir dökuman olarak görülmüştür.«).

365 Vgl. Paçacı 2008: 9.

Interpretationen. Nur die Kritik an der Tradition schreibt sich in ein Narrativ ein, demnach der Islam erst rezent seinen wahren Kern wiedergefunden habe. Doch auch dann fügen sich die Akteur*innen nicht in einen Erneuerungsdiskurs ein. Erneuerung als Konzept wird deutlich abgelehnt. Das bedeutet, dass zwar der Modernismus diesen Wandel hervorgebracht hat, aber die Akteur*innen diesen habituell so inkorporiert haben, dass die Inhalte ihnen als althergebracht erscheinen. Der Anspruch auf immergültige Wahrheit verhindert somit die Sichtbarkeit des evolutiven Charakters der islamischen Tradition und des islamischen Wissens.

Schlussbetrachtung: Moscheeleben, Religiöse Autorität und Islamisches Wissen in Deutschland

Ausgangspunkt dieser Studie war, dass die Moschee ein Ort ist, in dem islamisches Wissen autorisiert wird und der zugleich Ausdruck dieser Autorisierung ist. Wie diese Prozesse von statten gehen, habe ich vor dem Hintergrund untersucht, dass alle in Moscheen vorzufindenden Personen als integrale Teile der selbstorganisierten Gemeinden das religiöse Leben gestalten, islamisches Wissen vermitteln, annehmen, unterschlagen, verwerfen, kritisieren oder selbst Richtungen vorgeben und damit Bedeutungs- und Geltungsverschiebungen von islamischem Wissen vornehmen. Das jeweils gültige islamische Wissen oszilliert somit zwischen Kontinuität eines schon vorhandenen Wissens und seinem Wandel durch die Herausforderungen der sich verändernden sozialen Umgebungen und Bedingungen. Mit dem konkreten Blick auf die Ebene aller religiösen Akteur*innen in Moscheen mit ihren unterschiedlichen Bezügen, Praktiken, Bedürfnissen und Religionsverständnissen sowie der ethnographischen Herangehensweise entstand ein pluralistisches Bild vom Moscheeleben in Deutschland.

Das in der Öffentlichkeit und teilweise auch innerhalb der Forschung vorherrschende Bild von Moscheen als Orte, in denen Freitagspredigten und männliche Imame normativ den Glauben der Menschen bestimmen, die als unkritische Rezipierende eines als fest gedachten islamischen Wissens wahrgenommen werden, kann mit den hier diskutierten empirischen Befunden nicht aufrecht erhalten werden. Mit der vorliegenden Forschung habe ich offen gelegt, dass sich die religiöse Arbeit von Muslim*innen in der Moschee nicht nur auf das Hören der Freitagspredigten beschränkt. Andere religiöse Feiern wie die Feier der Geburt des Propheten oder die Nacht der Vergebung, die Aktivitäten im Ramadan oder die wohlfahrtlichen und karitativen Handlungen im Moscheekontext sowie die unterschiedlichen Unterrichtsformate zeugen davon, dass Religiosität in der Moschee weder eine blinde Befolgung von religiösen Regeln noch das Ergebnis von Zwang ist. Stattdessen offenbart sich in Moscheen ein aktiver und dynamischer Prozess, in dem

Ideale von gutem Leben, wahrem Glauben und richtigem Handeln durchdekliniert werden.

Dass alle Moscheen durch die ehrenamtliche Arbeit von Freiwilligen aufrecht erhalten werden und das Moscheeleben weitgehend selbst organisiert ist, hat die sowieso schon durch Säkularisierungsbestrebungen, breiten Zugang zu islamischen Wissen für Nicht-Expert*innen und durch islamische Erneuerungstopoi herausgeforderte religiöse Autorität von amtsreligiösen Akteur*innen, religiösen Funktionsträger*innen und Expert*innen vertieft. Dieser Ausganspunkt hat im islamischen Feld ein eher flexibles und dialogisches Verständnis von religiöser Autorität hervorgebracht. Die Moscheen weisen alle kaum bis gar keine professionellen, hauptamtlichen Strukturen auf, so dass Diskontinuitäten, Aktivitätspausen sowie stetiger Wechsel der religiösen Expert*innen strukturell bedingt sind, was den Aufbau eines Pools von religiösen Autoritäten mit verschiedenen Qualifikationen, Kompetenzen und Aufgabengebieten nach sich gezogen hat. Die selbstorganisierte Religion fördert den Aktivismus von Gläubigen, sich für ihre Moschee zu engagieren. Zugleich bedingt dieser Aktivismus auch die Weiterentwicklung des islamischen Wissens. Die Angebote der Gläubigen für andere Gläubige wie Feiern, Spendensammlungen oder Unterricht ist von diesen strukturellen Gründen hochgradig abhängig. Das bedeutet aber auch, dass sich die Kriterien von religiöser Autorität verschieben. Dies ist auch in denjenigen Moscheen der Fall, in denen aufgrund organisatorischer und organischer Verbindungen zur türkischen Amtsreligion durch das Präsidium für Religionsangelegenheiten, die hauptamtliche Versorgung der Moscheegemeinden mit theologisch ausgebildeten Imamen garantiert ist. Weder die Amtsautorität dieser türkischen Beamt*innen noch ihre religiöse Qualifikation kann ihnen zu einer unumstrittenen religiösen Autorität gegenüber den Gemeindeangehörigen verhelfen. Den Nicht-Expert*innen in allen Moscheen ist eigen, dass sie jeden religiösen Experten und auch jede Expertin als Quelle betrachten können, da sie eine offene Haltung gegenüber religiösem Expert*innentum haben. Dadurch erweitert sich das Spektrum an unterschiedlichen Lehren und Formen der Religiosität und religiöser Praxis. Wessen Aussagen und Praktiken tatsächlich Autorität beigemessen wird, hängt daher von einem Wechselspiel unterschiedlicher Zuschreibungen, Ressourcen und Kriterien der Anerkennung ab. Somit ist insgesamt für das islamische Feld festzustellen, dass religiöse Autorität von Akteur*innen und die Gültigkeit von islamischem Wissen wechselhaft und unstetig ist.

Damit ist die Autorisierung von bestimmten islamischen Wissensbeständen als ein zu keinem Zeitpunkt für immer abgeschlossener Prozess, sondern als das Produkt von vorangegangenen Aushandlungen der Akteur*innen aufzufassen. Das heißt, dass das Wissen eine *spezifische* Gültigkeit innehat. Die bisherige Forschung hat das dominante islamische Wissen in Moscheen in der Regel als *traditionell* identifiziert, was mit *konservativ* gleichgesetzt wird. Der verdichtete Blick auf Moschee-

gemeinden durch die langjährige Feldforschung hat aber gezeigt, dass in einem lokalen Kontext islamisches Wissen – sowohl durch konkrete Praktiken als auch in Diskussionen – sich stetig wandelt und die Deutungen ausgehandelt werden.

Ich habe herausgearbeitet, dass Wissensbestände von Akteur*innen in Moscheen deutlich in *wahr* oder *falsch* klassifiziert werden und dies die Haltung zur islamischen Tradition bestimmt. Da Wissen selbst keine normativ verstandene immerwährende Gültigkeit jenseits von Ort, Zeit und Akteur*innen besitzt, habe ich gerade dieses Verständnis in den Mittelpunkt meiner Analyse gerückt. Dieser stetige Kampf um die Fragen, welche Konzepte und Vorstellungen als wahr gelten und Gültigkeit haben und welche nicht, ist keine nur unter Muslim*innen zu findende Auseinandersetzung. Er ist jeglichem Glaubenssystem inhärent und damit auch Teil des jeweiligen Glaubens. Und so begegnet uns die Aushandlung von falschem vs. wahrem Glauben historisch und gegenwärtig vielfältig. Dabei ist vorauszuschicken, dass bestimmte Vorstellungen immer nur aus der Perspektive eines als wahr angenommenen Glaubens zu Säulen falschen Glaubens werden und der wahre Glaube sich gerade in der Auseinandersetzung mit den als falsch angesehenen Vorstellungen entwickelt:[1] Konzepte wie falsch und wahr, orthodox und heterodox, rechtgläubig und häretisch, *Kirche* und *Sekte*, Amtsreligion und informelle Religion, *itikat* und *außerhalb des itikat*, richtiger Glaube und Volksglaube/Aberglaube, sicheres Wissen und *bidʿa* beinhalten daher immer auch die jeweiligen Perspektiven. Das heißt nicht, dass es in der islamischen Tradition immer nur um eindeutige Wahrheiten ging und alles abschließend geklärt wäre. Offenheit, Diskussion bisheriger Deutungen und Urteile, die Akzeptanz der Vieldeutigkeit und teilweise die Persistenz unentschiedener Fragen sind Teil der sunnitischen Tradition, obgleich sie in vielen Fragen zu Mehrheitsmeinungen gekommen ist. Aufgrund des letzten Punktes wird die sunnitische Tradition von ihren Verfechter*innen als einheitsstiftende Lehre wahrgenommen und verteidigt. Wissenssoziologisch stellt sich dieser Kampf um die Ausbildung einer eindeutigen Wahrheit als ein Kampf um Deutungshoheit dar. Dabei geht es um Machtausübung mit dem Ziel der Ausbreitung der jeweils als wahr markierten Wissensvorstellungen, dementsprechend um Territorial- und Subjektkontrolle, also um religiöse Macht.

Wenn sich Muslime und Musliminnen in Moscheen zur islamischen Religion äußern, sprechen sie von einer bestimmten Position aus über ein spezifisches Wissen. Dabei können gewisse Legitimationen identifiziert werden, die verbalisiert und damit oft rationalisiert werden, aber auch praxeologisch erfassbar sind: Rückgriff auf bestimmte Verse und Lesarten des Korans und der Hadithe, selektive islamisch-legalistische Diskussionen, Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Heilserlangung, Selbstverantwortlichkeit oder Ethik/Moral sowie ökonomische Handlungszwänge, Raumnutzung, Koranpraktiken, Bindung an die Heimat

1 Vgl. Goetz 2013: 36-37.

des Religiösen und lebenspraktische Umstände. Diese Legitimationen weisen zum einen auf den Umgang mit schriftlichen religiösen Quellen. Zum anderen liegen den Legitimationen unterschiedliche Menschenbilder und Sinngebungen von Religion zugrunde: Traditionskritische Akteur*innen sehen Religion als etwas an, das das ganze Leben umfasse und zur Ausbildung von *Haltung* führe. Die islamische Religion ermöglicht in dieser Lesart sowohl ein selbstverantwortetes und aktives Leben als auch den Einsatz für die Gemeinschaft und die Gesellschaft. Bei anderen Akteur*innen liegt der Sinn ihrer religiösen Handlungen in der Kontinuität des religiösen Gedächtnisses wie ich am Beispiel der Koranrezitationskompetenzen aufgezeigt habe. Kontroversen entstehen nicht nur wegen der unterschiedlichen Werte, die die Akteur*innen den Legitimationen zuweisen, sondern auch durch voneinander abweichende Verständnisse der jeweiligen Legitimation. Anhand der Diskussionen und Praktiken des Aufsuchens der Moschee bzw. des Gebetssaals während der Menstruation, konnte ich analysieren, dass der Umgang von weiblichen Akteuren mit den Aussagen von diesbezüglichen Hadithen deren normative Stellung bestimmt und somit die Normativität von Hadithen nicht per se gegeben ist. Das bedeutet allerdings nicht, dass alles hinterfragt wird. Die kritische Beleuchtung islamischen Wissens kumuliert in bestimmten Fragen und Themen, wie ich sie in der verdichteten Analyse diskutiert habe: Vernunft, (Koran-)Wissen, Reflexion und bewusste Religiosität stellen als Einheit den wahren Islam dar. Aus der Perspektive der Akteur*innen dieser wissens- und verstehensbasierten Religiosität zeichnet sich falsche Religion im Wesentlichen durch Unwissen und Nicht-Reflexion aus. Sie bestehe aus Gerüchten und aus Wissen dem Hörensagen nach. Der so erfolgte religiöse Wissenserwerb führe nicht zu einem erstrebenswerten Leben, nämlich einem bewussten religiösen Leben, da nicht das durch die Schrift erfassbare Wissen Wegweiser ist, sondern das ungenügend angesehene Wissen der Eltern. In diesem Kampf steht das Verständnis von und die Haltung zur *Tradition* im Zentrum und wird dabei je nach Position der Akteur*innen positiv oder negativ besetzt. Ich habe diskutiert, dass auch Akteur*innen, die den Aspekt von Wissen und Verstehen für die Ausbildung einer wahren Religion privilegieren, in ihrer Haltung zur islamischen Tradition konträr aufgestellt sein können. Während die einen diese Elemente in der sunnitischen Tradition, also in den Lehren der *Ahl as-sunna wa-l-ǧamāʿa*, wiederfinden bzw. sie in diese hineinlesen und daher ihre religiöse Arbeit als aktualisierte Fortführung der islamischen Tradition anzusehen ist, sind andere Akteur*innen dezidiert traditionskritisch: Sie beziehen ihre Konzepte von Wissen, Vernunft und bewusster Religiosität direkt aus dem Koran und verzichten auf deren Verortung in der islamischen Tradition. Denn die Tradition sei zum einen selbst nicht frei von falschen Verständnissen des Korans und der Sunna. Zum anderen sehen sie das Folgen von Autoritäten – und als nichts anderes wird die Betonung der islamischen Tradition angesehen – als Form der Nachahmung an, gegen die sie sich entschieden wenden. Nach Ansicht dieser Traditionskriti-

ker*innen geht es um die Aufdeckung koranischer Wahrheiten durch Reflexion und Verstehen des koranischen Inhalts. Doch sowohl ihre Vorstellung vom Islam als Vernunftreligion als auch die hohe Stellung von Wissen sind durchaus in der Tradition beheimatet, wie ich an einigen Beispielen aufgezeigt habe. Tatsächlich berufen sie sich auch selektiv auf legalistische Regelungen der sunnitischen Tradition, allerdings ohne diese als solche auszuweisen.

Akteur*innen der wissens- und verstehensbasierten Religiosität schreiben dem Koran insgesamt eine immense Bedeutung für die Entwicklung von wahrer Religiosität zu. Es geht dezidiert um Kenntnisse über den kognitiven Inhalt des Korans. Als religiöses Kapital ist Korankompetenz daher zweischneidig: Memoriertes Koranwissen und Rezitationskompetenz ohne kognitives Verstehen des Inhalts stellen diese Akteur*innen dem Verstehen des Inhalts gegenüber und fassen diese als unzureichendes religiöses Kapital auf. Ich habe die im Feld vorgefundene Konzentration auf das Verstehen des Korans zusammen mit der hohen Stellung von Wissen und Vernunft insgesamt als Fortführung der islamischen Tradition gewertet, die sich in den letzten Jahrhunderten in diese Richtung verändert hat und in der Theologie wie auch in der islamwissenschaftlichen Forschung als Reformtradition oder Erneuerungsbewegung bezeichnet wird. Die islamische Reformtradition zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine *Renaissance* dieser Leitideen darstellt. Allen Akteur*innen der wissens- und verstehensbasierten Religiosität im Feld ist die Vorstellung eigen, dass diese Konzepte schon immer in die religiösen Quellen eingeschrieben waren, aber verdeckt worden sind, wie an der Diskussion der patriarchalen Gelehrtentradition aufgezeigt worden ist. Aus den Feldbeispielen zu *fiṭra*, *Gottes Religion*, *Religion der Vorfahren* oder zu Geschlechterbeziehungen wird des Weiteren ersichtlich, dass die jeweiligen Akteur*innen Termini aus ihren koranischen Kontexten lösen, diese nach den zeitgenössischen Bedürfnissen aktualisieren und dabei auch neu besetzen. Wenn die Akteur*innen gegenüber der islamischen Tradition eine positive Haltung haben, betrachten sie diese Konzepte zudem als schon immer in der islamischen Tradition vorzufindende Inhalte. Dass sie den Akteur*innen nicht als Neuerung erscheinen, liegt zum einen an der islamischen Moderne an sich, deren Protagonist*innen die als richtig gewerteten Konzepte schon immer als dem Islam inhärent gedacht haben. Zum anderen sind die Auswirkungen der Moderne durch Säkularisierungs- und Modernisierungsbestrebungen in den muslimischen Mehrheitsgesellschaften den Akteur*innen selbst als habituelle Dispositionen eingeschrieben. Die Akteur*innen mit bestimmten ethnischen/nationalen Bezügen kennen die jeweiligen religiösen Diskurse der Bezugsländer bzw. haben eine Meinung dazu. Akteur*innen mit ägyptischen Bezügen haben beispielsweise Kenntnisse über Muslimbrüder/Muslimschwestern in Ägypten unter den Militärregimen oder sind damit vertraut, dass die al-Azhar-Universität durch die verschiedenen Spielarten des Salafismus herausgefordert ist. Auch ihre Verständnisse vom islamisch bewussten Individuum führen sie auf ihren ägyptischen Background zu-

rück. Für Muslim*innen mit türkischen Bezügen spielt derweil der spezifisch *türkische Modernismus* mit all seinen Implikationen von staatlichem Laizismus, normativer Amtsreligion und oppositioneller Religiosität eine bedeutende Rolle, der teilweise mit den Diskursen aus dem arabischen Raum vernetzt ist. Damit ist nicht nur die bekannte Verhältnisbestimmung zwischen dem Verband DITIB als Vertreter eines neutralen, apolitischen Staatsislams, wie ihn die türkische Religionsbehörde *Diyanet* propagiert, und den in der Türkei informellen, teil- und zeitweise verbotenen religiösen Bewegungen gemeint. Der *türkische Modernismus* mit seiner Betonung von Wissen und Vernunft gegen Volks- und *Aberglaube* ist über das bloße Anerkennungs-Verhältnis zwischen Amtsreligion und informeller Religion hinaus Bezugspunkt für Akteur*innen der *islamischen Opposition*, die ihrerseits diese Werte inkorporiert haben. Durch die Integration dieser islamischen Opposition in die *Diyanet*-Behörde kann sowohl der Charakter der Amtsreligion als Garantin der einzig wahren Religion als auch ihr Anspruch auf Aufklärung der Bevölkerung nun genutzt werden.

Es hat sich als fruchtbar erwiesen, die Verständnisse von Tradition, wahrer Lehre und falschen Inhalten sowohl in ihrem je eigenen Deutungshorizont als auch in Relation zueinander zu untersuchen. Denn die Akteur*innen einer wissens- und vernunftbasierten Religiosität greifen das Religionsverständnis einer Akteursgruppe erheblich an, deren spezifischer Sinngebung von religiösen Handlungen und Deutungen sie die Legitimität absprechen, wenn sie sie überhaupt wahrnehmen. Sowohl die Legitimierung als auch die Delegitimierung stellt dabei den Ausgangspunkt von religiöser Macht dar, welcher im Gewand pastoraler Mission, nämlich dem Schutz und der Reinhaltung der Gemeinschaft – in religiösen Termini als Schutz der Gemeinschaft vor falschem Wissen, vor Verführung und ergo vor schlechten Taten – und im Gewand religiöser Aufklärung der/s Einzelnen, also als Subjektivierung der/s Einzelnen, zur wahren Religion zu finden, erscheint. Ich habe aufgezeigt, dass die kritisierten Religionsverständnisse, nämlich Nachahmung der Religion der Eltern, Volksglauben ohne koranische Verankerung oder Koranrezitation ohne Verstehen der kognitiven Inhalte, für die jeweiligen Akteur*innen sich ganz anders darstellt: Sie betrachten ihre eigene Religiosität gar nicht als blinde Nachahmung oder als einen Glauben ohne Verstehen. Für sie stellen die elterlich vermittelten religiösen Deutungen und Traditionen den Kern ihrer religiösen Praxis und des religiösen Sinns dar. Sie haben sich damit eine Heimat des Religiösen aufgebaut, die für sie Kontinuität, Gemeinschaft und das Einschreiben in ein religiöses Gedächtnis bedeutet. Damit erschließt sich ihnen erst das religiöse Heil. Sie lehnen beispielsweise das Verstehen des Korans gar nicht ab, aber Koranverstehkompetenz ist ihnen weder als religiöse Praxis noch als heilsgebende Handlung zugänglich. Die magische Seite des Korans, die der Koran aufgrund seiner kognitiven Nicht-Verständlichkeit erhält, ist ihnen dagegen in den Praktiken von Koranrezitation bekannt und inkorporiert. Die beschriebenen und analysierten Handlungen

während einer Zeremonie mit Koranrezitation bekommen aufgrund ihrer sozialen Funktionen sowie aufgrund ihrer spirituellen Seite Bedeutung. Damit haben diese Akteur*innen religiöses Kapital erworben, welches sie selbst symbolisch hochwerten und das Anerkennung von Seiten Anderer findet. Da dieses Kapital für ihre Position im Feld mitausschlaggebend ist, werden die Formate, die zur Ausbildung dieses Kapitals führen – wie die Kurse zur Koranalphabetisierung oder das Lernziel des Memorierens – nicht aufgegeben. Vor diesem Hintergrund kann Bestand und Wandel des islamischen Wissens nicht nur als Ursache und Folge des Kampfes um Gültigkeit betrachtet werden, vielmehr muss die Gültigkeit weitergedacht werden: es geht um Beständigkeit und Reproduktion der begünstigenden Positionen im Feld zur Zirkulation und Ausbreitung eben jenes Wissens.

Sowohl bei diesen Akteur*innen als auch bei denjenigen, die kognitivem Wissen symbolisches Kapital zusprechen, war zu beobachten, dass jeglicher Wissenserwerb von Frauen mit Anspruch nach religiöser Praxis *in der* Moschee verwoben ist. In der Gesamtschau ergeben sich hinführend sechs Säulen für den Moscheebesuch von Frauen: (1) Die räumliche Situation, die überhaupt den Moscheebesuch möglich macht. (2) Die Nutzung der Moscheeräume für religiöse und nichtreligiöse Angebote von Frauen für Frauen bzw. Mädchen in Form von Treffpunkten für gemeinsame ʿibāda, für Lehre und Unterricht, was weibliche religiöse Expertinnen erfordert. (3) Insbesondere die Frequentierung der Moschee für das Gebet in Form von Tageszeit-, Freitags-, Feiertags- *und* Tarāwīḥ-Gebeten, an religiösen Feierlichkeiten und für *andere* ʿibāda-Formen. (4) Die Möglichkeit der Mitbestimmung an den Moscheeaktivitäten durch Frauen im Vorstand, mitbestimmungsberechtigten Frauenabteilungen, informelle Beratung des Vorstandes oder andere Formen informeller Kommunikation zwischen den Geschlechtern. (5) Die Haltung und Förderung dieser Entwicklungen durch Akteur*innen in den jeweiligen Trägerorganisationen. (6) Die Rückbindung von Argumenten an islamische Diskurse, respektive an die islamische Tradition. Formate von systematischer Wissensproduktion für Frauen und von Frauen zur Verfügung zu stellen, heißt, die Moschee als religiösen Ort für alle Muslim*innen zu konstruieren. Zugleich eröffnet dieser Anspruch, Aktivitäten in der Moschee anzubieten, weitere Möglichkeiten, wie Wissen in Moscheen zirkulieren kann. Die spezifische Raumnutzung in den Moscheen und ergo die Teilhabe an bestimmten religiösen Praxen wie die weibliche Teilnahme an Freitags- und Festgebeten entfalten sich dort als dauerhaft und auf das normativierte Wissen rückwirkend, wo sich religiöse Deutungsmacht, Raummöglichkeiten und als symbolisch wertvoll angesehene Kapitale ineinander verschränken. Ich habe aufgezeigt, dass die verschiedenen religiösen Praxen wie systematischer Wissenserwerb/-vermittlung, Beten in der Gemeinschaft, die räumlichen Möglichkeiten der Moscheen, soziales und kulturelles Kapital in Form von Sprachkompetenzen und karitatives Handeln sowie das Normativieren bestimmter Lesarten des Korans, der Sunna oder der größeren islamischen Tradition insgesamt miteinan-

der verflochten sind. Ihre wechselseitige Durchdringung führt dazu, dass diese Kapitale symbolisch wertvoll werden, weitere entsprechende Entwicklungen erlauben und ein größeres Sortiment an Angeboten ermöglichen, was die allgemeine weibliche Präsenz in Moscheen erheblich bestimmt. Daher steht unter den weiblichen Akteuren die Gebetsleitung mit einer Imamin an der Spitze bisher nicht im Fokus, stattdessen der Zugang zu Wissen, Erwerb und Deutungsmacht von Wissen sowie Verfügungsgewalt über die Räume der Moschee. Je mehr Frauen die Gelegenheiten ausbauen, religiöses Wissen in der Moschee durch Unterricht und Predigten vor einem weiblichen Publikum und für Kinder sowie Jugendliche zu vermitteln, umso mehr kann damit gerechnet werden, dass das Halten von Predigten vor einem gemischtgeschlechtlichen erwachsenen Publikum eingefordert wird, was in der Zukunft auch das Vortragen der *ḫuṭba* an den Freitagsversammlungen betreffen wird. Da Wissen im Allgemeinen – in unterschiedlicher Form verstanden – durchgängig positiv besetzt ist, ist es unter Frauen wie Männer ein hohes soziales Kapital.

Das Streben nach Wissen meint dabei im Grunde, selbstständig *richtiges* Wissen über die Religion zu erwerben und sich nicht auf Hörensagen zu verlassen. Die Reflexion dient dazu, die eigenen Praxen und den Glauben zu überprüfen, inwiefern diese mit dem richtigen Wissen übereinstimmen. Was richtiges Wissen ist, war und ist allerdings umstritten. Gerade hierfür ist daher die Zuweisung von religiöser Autorität ausschlaggebend, und zwar nicht nur gegenüber Personen, sondern auch gegenüber Texten, Übersetzungen, und Interpretationen. Kulturelle und soziale Reproduktion des islamischen Wissens (vermittelt und gelebt im Elternhaus und in der Umgebung, flankiert durch Moscheebesuche und Koranschulteilnahmen und/oder durch Nutzung von Medien) sind diejenigen Prozesse des Bewahrens und der Verbreitung religiöser Wissenstraditionen, die populären und selektiven, also unsystematischen Vorstellungen von Religion den Weg ebnen. Religiöse Arbeit in Moscheen ist dadurch als Intervention im Bestand islamischen Wissens zu interpretieren, wenn Akteur*innen das jeweils vorhandene Wissen eben nicht bestätigen, sondern delegitimieren. Diese Interventionen gehen einher mit einem Wandel in der Reproduktion des Wissens. Die religiöse Unterweisung im Elternhaus wird durch die Betonung von richtigem Wissen durch schriftbasiertes Wissen ersetzt und verändert dadurch die Mechanismen der Reproduktion von Wissen. Dies stößt Prozesse an, die davon geprägt sind, dass Wissen zum einen jederzeit und für alle frei zugänglich ist, dass zum anderen jeder Einzelne als dazu befähigt anzusehen ist, das Wissen auch zu verstehen, und schließlich, dass jedes erworbene Wissen in Frage gestellt werden kann, ja sogar muss.

Den wahren Islam vom falschen Islam zu scheiden erscheint als Grundpfeiler jeglichen Kampfes um religiöses Wissen im Kontext von Moscheegemeinden und ist daher als Prozess zu betrachten, durch die religiöse Macht generiert wird. Bei jeder beobachteten Praxis geht es um religiöse Macht, also um die Triade religiöse

Legitimation, Kampf um Autorität durch Kapitale und Monopolisierung der Deutungen. Die Produktion des legitimen islamischen Wissens entfaltet sich autoritativ durch soziale Mechanismen wie der (informellen) Kontrolle, Anerkennung, Einschluss, Ausschluss oder Toleranz in der Gemeinschaft: Wenn Toleranz verschiedener Vorstellungen und Praxen nicht mehr aufrecht erhalten werden kann bzw. wenn die Homogenisierung von Wissen zu immer stärkerer Abgrenzung führt, sind Tendenzen von Spaltungen in den Moscheen die Folge wie ich sie anhand der Genese des islamischen Feldes nachgezeichnet habe: Nach nicht mehr lösbaren Konflikten erfolgen Neugründungen bzw. Neuausrichtungen von bestehenden Gemeinden. In diesen Prozessen wird darauf rekurriert, dass ihre Gemeinschaft und die darin ausgeführte Form der Religionspraxis von den Gründer*innen selbst als *anders* markiert werden, womit sie ihren neuen Gemeinschaften ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal gegenüber bisherigen Gemeinschaften attestieren: *neu, wahr, gerecht, koranisch, konservativ, unpolitisch, reformiert, progressiv, islamisch, deutsch* u.ä. Wenn sie von bisherigen Gemeinschaften Ablehnung erfahren, können sie in den Augen derer dann als *häretisch, sektiererisch, spalterisch, politisch, konservativ, unwahr, falsch, radikal, Islam light* u.ä. angesehen werden. Selbst- und Fremdpositionierungen (Alt und Neu, Konservativ und Erneuerer, Orthodoxe und Häretiker usw.) sind für die Dynamiken des islamischen Feldes ausschlaggebend. Sich neuformierende Gruppen müssen sich im Verhältnis zu schon bestehenden Interpretationen, Inhalten und Praktiken positionieren und tun dies auch dezidiert mit diesen Begriffen, um sich auf dem Markt der religiösen Gemeinschaften selbst zu rechtfertigen. Gemeinschaften mit explizit *wahrem* Marker legen noch viel stärker Wert auf die *eingeschworene Gemeinschaft*, zeichnen sich durch Exklusivität aus, womit unterschiedliche Vorstellungen im Gemeindeleben marginalisiert werden, und sehen sich prinzipiell nicht als weiteres Angebot im islamischen Spektrum, sondern als das *einzig wahre*. Im islamischen Feld haben diese konflikthaft ausgetragenen Kämpfe zur institutionellen Auffächerung des Islams geführt, die lange Zeit als Erosion des islamischen bzw. spezifisch des türkisch-islamischen Zusammenhalts wahrgenommen wurde. Erst die Neujustierung der Beziehungen des islamischen Feldes zu den Feldern der Macht, also zum einen das deutsch-staatliche Feld und zum anderen die veränderte Religionspolitik in der Türkei, hat zur Revision des Verhältnisses zwischen den Moscheen und zwischen den Trägerverbänden geführt. Durch Begriffsbildungen wie *konservative Islamverbände*, womit unterschiedliche islamische Verbände als Einheit konzipiert werden, und schließlich auch durch die Bemühungen eben jener islamischer Verbände, den Erwartungen nach einem einzigen Ansprechpartner für den Staat zu genügen, ist das Bild von homogenen islamischen Verbänden entstanden, die als austauschbare Einheiten angesehen werden, ungeachtet ihrer inhaltlichen, personellen und strukturellen Unterschiede, was Mitte der 2000er Jahre noch durchaus im Blick verschiedener Akteur*innen war. An diesem Wandel hat auch die Integration vormals bekämpf-

ter informeller islamischer Gemeinschaften und Strömungen in die Amtsreligion der Türkei Anteil, die sich erheblich auf das islamische Feld in Deutschland ausgewirkt hat: Moscheen und religiöse Expert*innen in Moscheen aus diesem Kontext können anderen Moscheen und deren Akteur*innen religiöse Autorität zusprechen, was sowohl zur Anerkennung von Diversität als auch zu Homogenisierungsprozessen für alle am Feldgeschehen beteiligten Akteur*innen führt. In diesem Zusammenhang steht auch die Erfüllung gesellschaftspolitischer Erwartungen nach Professionalisierung der religiösen Arbeit, um Nachhaltigkeit, Kontrolle und Transparenz zu gewährleisten. Diese Professionalisierung ist durchaus als zweischneidig zu betrachten: Denn dies betont die Hierarchie zwischen Moscheen und ihren Trägerverbänden zugunsten letzterem, weil dadurch top down mehr Kontrolle durch übergeordnete Strukturen über Moscheen und innerhalb von Moscheen ermöglicht wird. Dies deutet darauf hin, dass zukünftig religiöse Macht stärker durch Monopolisierung der religiösen Legitimität und Arbeit gesichert werden wird als bisher, zumindest solange diese Struktur aufrecht erhalten bleibt. An diesen Entwicklungen sind lokale Akteur*innen in Moscheen ebenfalls beteiligt, da sie sich zum einen an übergeordnete Strukturen religiöser Normativität anbinden und zum anderen religiöses Wissen, Personal und Ressourcen für ihre lokale Moschee fruchtbar machen können und wollen. Zugleich kann dies aber auch den Wirkungskreis lokaler Akteur*innen einengen, auf die Moscheen durch die ehrenamtliche Struktur ihres aktiven Personals angewiesen sind. Insbesondere diesem Aspekt ist für die Entwicklung des islamischen Feldes Bedeutung beizumessen, da die lokalen Akteur*innen mit ihren vielfältigen sozialen Verbindungen und unterschiedlichen Kapitalen das dynamische Element in Bezug auf die religiöse Arbeit in den Moscheen, und somit auch im Feld darstellen.

Ich habe anhand verschiedener Feldbeobachtungen dargelegt, dass der zirkulierende Wissensbestand in Moscheen von den lokalen Akteur*innen legitimiert und autorisiert werden muss. Dieser Prozess steht auf zwei Pfeilern: Die Autorisierung des Wissens verläuft zum einen auf der Ebene der Legitimationen ab, zum anderen auf der Ebene der akteursbezogenen Kapitale. Das heißt, wenn ein bestimmtes Wissen legitimatorisch herausgefordert ist, dann kann das Wissen sowohl religiös legitimiert bzw. delegitimiert werden – wie in vielen Fällen, wenn religiöse Expert*innen argumentieren – als auch mit sozialen, kulturellen und ökonomischen Argumenten, die durchaus religiös verstanden werden können. Dies ist beispielsweise am Umgang mit den Themenbereichen um Frauen zu beobachten gewesen: Die von manchen Akteur*innen dezidiert als religiös vorgestellten Legitimationen aus Koran oder aus legalistischen Diskussionen konnten erst dann von anderen Akteur*innen anerkannt werden, wenn diese nicht im Widerspruch zu lebenspraktisch relevanten Argumenten standen. Die Hierarchie zwischen beiden Legitimationsebenen hängt derweil nicht nur von der Triftigkeit der Argumente ab, sondern auch davon, inwiefern die Kapitale der Akteur*innen im Autorisie-

rungsprozess gewinnbringend eingesetzt werden können. Der flexible und teilweise auch pragmatische Umgang mit Normativitäten des islamischen Wissens zeigt zum einen, dass religiöses Kapital nicht allein aus schriftbasiertem normgestütztem Wissen, religiöser Ausbildung oder Stellung als Expert*in oder als Imam besteht. Religiöses Kapital berührt zum anderen auch ganz dezidiert die Frage, wie Akteur*innen aus religiösen Wissensbeständen Sinn generieren und darin heilsimmanente Elemente wiederfinden. Die Frage nach religiösem Kapital bestimmt daher den Aspekt der Glaubwürdigkeit von Akteur*innen und dem von ihnen gelebten oder explizierten islamischen Wissen. Es hat sich aber auch gezeigt, dass religiöses Kapital zudem mit sozialen, kulturellen oder ökonomischen Kapitalen verwoben betrachtet werden muss, wenn es um den jeweiligen Kapitaleinsatz für die Autorisierung bestimmter Handlungen im Moscheekontext geht. Die Struktur des islamischen Feldes als von muslimischen Nicht-Expert*innen selbstorganisiertes und aufgebautes Feld, kann daher bestimmtes religiöses Kapital insgesamt verblassen lassen. Stattdessen können Handlungszwänge des Feldes (wie die finanzielle und personelle Aufrechterhaltung der Moschee) die Wertzuweisung von ökonomischen Kapitalen (wie den Arbeitseinsatz für die Einrichtung der Moscheeräume), kulturellen Kapitalen (wie die Deutschsprachigkeit, womit vertiefte Zusammenarbeit mit außermoscheelichen Institutionen wie Schulen oder Krankenhäuser begünstigt werden) oder sozialen Kapitalen (wie die Plausibilisierung von rationalisiertem Wissen) begünstigen.

Insgesamt verdeutlichen die empirischen Belege zur dehierarchisch organisierten Heilserwartung im Allgemeinen, zur Genese des islamischen Feldes in Deutschland als Selbstorganisation von muslimischen Nicht-Expert*innen im Besonderen sowie zur Distribution von sozialen, kulturellen, ökonomischen und religiösen Kapitalen, dass religiöse Autorität nicht objektiv vorliegt. Zuschreibungen wie die einer *Pädagogik der Unterwerfung* in Moscheen, respektive *Imam-Hörigkeit* von Menschen in Moscheen verdecken Mechanismen der Autorisierung und Legitimierung von islamischem Wissen. Ich habe aufgezeigt, dass ein universalistischer Gebrauch des religionssoziologischen Begriffsrepertoires zu Risiken der undifferenzierten Übertragung der begrifflichen Inhalte auf den Islam und zur defizitären Betrachtung des Islams insgesamt führen kann. Ein solcher universalistischer Religionsbegriff mit dem Verständnis, Religion von und in Bezug zu Priestern zu denken, bestimmt aber die gesellschaftspolitische Haltung, priesterliche Kompetenzen und damit auch Hierarchien in der religiösen Autorität zu betonen. Die Gleichsetzung des Imams mit dem Pfarrer einer Kirche führt daher zum einen zur Betonung einer weiblichen Gebetsleitung und zum anderen zur Förderung der Imam-Ausbildung und Religionspädagogik, womit die so ausgebildeten religiösen Akteur*innen eine hierarchische Position über religiöse Nicht-Expert*innen gewinnen (sollen). Gleichzeitig berühren diese Narrative die von religiösen Expert*innen vor Ort betonte eigene religiöse Kompetenz

gegenüber Nicht-Expert*innen und ergo die Beanspruchung von religiöser Autorität, womit sie für sich eine Mittlerrolle für die Verbreitung wahren Wissens einfordern. Dadurch begünstigt das gesellschaftliche Umfeld die Zuweisung von religiöser Autorität auf entsprechend ausgebildete Expert*innen und ermöglicht so eine wissensbasierte religiöse Versorgung von Menschen. Zugleich benachteiligt diese Entwicklung die Macht von religiösen Nicht-Expert*innen, die sie durch Selbstorganisation und demokratischer Vereinsführung erworben haben. Es kommt also darauf, zu einer tragbaren Verhältnisbestimmung zwischen der Förderung von religiösen Expert*innen und der Mitsprache von Moscheeräten zu kommen.

Wie ich im Verlauf der Arbeit gezeigt habe, findet die Interpretation der islamischen Tradition auch auf lokaler Ebene statt und nicht nur in akademischen, gelehrigen Kreisen oder auf der Ebene der Bundesvorstände von islamischen Verbänden. Ungleich stärker im öffentlichen und wissenschaftlichen Fokus stehen die auf öffentlicher Ebene geführten Diskussionen zwischen Muslimen und Musliminnen verschiedener Ausrichtung wie beispielsweise im Bereich der politischen Gremien (z.B. innerhalb der DIK) oder zwischen Verbandsfunktionär*innen und anderen Akteur*innen als Kämpfe um Deutungsmacht im islamischen Feld als diejenigen Kämpfe, die sich innerhalb von islamischen Verbänden oder innerhalb von Moscheen abspielen. Mit der vorliegenden Studie habe ich aufgezeigt, dass Aushandlungsprozesse um islamisches Wissen zwischen Akteur*innen vor Ort ablaufen, deren Sinnwelten, Handlungen und ergo ihre Kapitale auf die Autorisierung von islamischem Wissens wirken und den Umgang mit islamischer Tradition im islamischen Feld in Deutschland erheblich bestimmen.

Abkürzungsverzeichnis

ADÜTDF *Almanya Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu* e.V. (Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Deutschland e.V.), gegr. 1978 als *Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu* e.V. (Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Europa e.V.), Sitz in Frankfurt a.M.

AKP *Adalet ve Kalkınma Partisi* (›Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung‹).

Alttürk. Alttürkisch

AMGT → IGMG

AMJ Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Bundesrepublik Deutschland e.V., Körperschaft des öffentlichen Rechts in Hessen, gegr. 1955 als Ahmadiyya Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland e.V., Sitz in Frankfurt a.M.

Arab. Arabisch

ATIB *Almanya Türk İslam Birliği* e.V. (Union türkisch-islamischer Kulturvereine e.V.), gegr. 1988, Sitz in Köln.

CHP *Cumhuriyet Halk Partisi* (›Republikanische Volkspartei‹).

DİA *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (›Enzyklopädie des Islams der Diyanet-Stiftung der Türkei‹). Istanbul, 44 Bände (1988-2013).

DIK Deutsche Islam Konferenz

DITIB *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* e.V. (Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion e.V.), gegr. 1984/1986, Sitz in Köln. Neben DITIB ist auch die Schreibweise DİTİB verbreitet.

DMG Deutsche Morgenländische Gesellschaft

DMG Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V., 2018 hervorgegangen aus Islamische Gemeinschaft Deutschland e.V., gegr. 1982, Sitz in München, hervorgegangen aus der Islamischen Gemeinschaft in Süddeutschland e.V., gegr. 1962.

DSP *Demokratik Sol Parti* (›Partei der demokratischen Linke‹).

Dt. Deutsch

DYP *Doğru Yol Partisi* (›Partei des rechten Weges‹).

Ed. Editor*innen-Gemeinschaft (wenn Verfasser*in nicht bekannt ist).

EI² The Encyclopaedia of Islam. New Edition. 12 Bände. Herausgegeben von BEARMAN, P./BIANQUIS, TH./BOSWORTH, C.E./VAN DONZEL, E./HEINRICHS, W.P. Print-Edition: Leiden/New York, 1960-2007. Auch als Online-Publikation verfügbar.

EI³ The Encyclopaedia of Islam, THREE. Herausgegeben von: FLEET, KATE/KRÄMER, GUDRUN/MATRINGE, DENIS/NAWAS, JOHN/ROWSON, EVERETT. Nur Online-Publikation verfügbar.

Engl. Englisch

İCCB *İslami Cemiyetler ve Cemaatler Birliği* e.V. (Verband islamischer Vereine und Gemeinden e.V.), gegr. 1982/83(. Namensänderung 1994 zu Kalifatsstaat (*hilafet devleti*), gerichtlich verboten 2002.

IGBD Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e.V. (*Islamska zajednica Bošnjaka u Njemačkoj – Mešihat*, IZBNJ), gegr. 1994 als Verband islamischer Gemeinden der Bosniaken e.V. (VIGB), Namensänderung 2008, Sitz in Wiesbaden.

IGD → DMG

IGMG Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* e.V., Sitz in Köln, gegr. 1976 als *Avrupa Milli Görüş Teşkilatları* (AMGT, Vereinigungen der *Milli Görüş* in Europa), Namensänderung 1995.

IPD Institut für interreligiöse Pädagogik und Didaktik e.V., Sitz in Köln, gegr. 1993 als Institut für internationale Pädagogik und Didaktik e.V.

IRU Islamischer Religionsunterricht

IZH Islamisches Zentrum Hamburg e.V., Sitz in Hamburg, gegr. 1953.

KADEM *Kadın ve Demokrasi Derneği* (›Frauen und Demokratie-Verein‹), gegr. 2013, Sitz in Istanbul.

MHP *Milliyetçi Hareket Partisi* (›Nationalistische Aktionspartei‹).

MJD Muslimische Jugend Deutschland e.V., gegr. 1994, Sitz in Berlin.

MSP *Milli Selamet Partisi* (›Nationale Heilspartei‹).

o.J. ohne Jahr

o.O. ohne Ort

o.S. ohne Seitenangabe

RP *Refah Partisi* (›Wohlfahrtspartei‹), Nachfolgepartei von → MSP.

TOAB *Türk Okul Aile Birliği e.V.* (›Bund der Elternvertreter des türkischen muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts‹).

TOM Tag der offenen Moschee

Türk. Türkisch

VIKZ Verband islamischer Kulturzentren e.V., gegr. 1973, Sitz in Köln.

ZMD Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., Sitz in Köln, gegr. 1987 als Islamischer Arbeitskreis Deutschlands e.V., Namensänderung 1994.

Chronologie der Feldforschung

Die Namen der Personen geben die jeweiligen Gesprächs- oder Interviewpartner*innen an oder die Veranstaltungsleiter*innen. Es handelt sich um Pseudonyme.

Gespräch	Jussuf	14.02.2012	Altstadt-Moschee
Teilnahme	Zweite Sitzung »Runder Tisch Islam«, Ministerium für Integration Baden-Württemberg	03.05.2012	Stuttgart
Gespräch	Dialogbeauftragter DITIB-Landesverband Baden	03.05.2012	Stuttgart
Gespräch	Landesvorsitzender des VIKZ	03.05.2012	Stuttgart
Gespräch	Landesvorsitzender DITIB-Landesverband Württemberg	03.05.2012	Stuttgart
Teilnahme	Tagung »Gesellschaft gemeinsam gestalten«, Gespräche mit verschiedenen muslimischen Akteur*innen	26.09.2012	Hohenheim
Gespräch	Dialogbeauftragter DITIB-Landesverband Baden	26.09.2012	Hohenheim

Feld-notiz	Tag der offenen Moschee	03.10.2012	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Korankurs für Frauen, Leitung: Semra	18.10.2012	Yunus-Emre-Moschee
Ge-spräch	Dialogbeauftragter Bundesverband DITIB	15.03.2013	Telefon
Feld-notiz	Heilige Geburt und Barthaare des Propheten/*Kutlu doğum ve sakal-ı şerif*	16.03.2013	Hizmet-Verein
Inter-view	Necmi	28.05.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Moscheebesuch, Gespräch mit Mahmut	03.06.2013	Yunus-Emre-Moschee
Inter-view	Ferit	05.06.2013	Kultur- und Bildungszentrum
Inter-view	Vorsitzender und Jugendvorsitzender	06.06.2013	Ahmadiyya-Moschee
Feld-notiz	Islam-Ausstellung	06.06.2013	Ahmadiyya-Moschee
Feld-notiz	Kinder-Koranschule, Leitung: Mahmut und Semra	08.06.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Kinder-Koranschule, Leitung: Mahmut und Semra	09.06.2013	Yunus-Emre-Moschee
Inter-view	Aksakallı Dede	09.06.2013	Altstadt-Moschee
Inter-view	Ekrem	09.06.2013	Altstadt-Moschee
Inter-view	ehemaliger Vorsitzender	09.06.2013	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch	09.06.2013	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch	14.06.2013	Omar-Khattab-Moschee
Feld-notiz	städtischer Empfang der Migrantenvereine	28.06.2013	Ratssaal
Feld-notiz	Kirmes	29.06.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Runder Tisch »christlich-islamischer Gesprächskreis«	03.07.2013	Katholisches Bildungshaus

Inter-view	Mahmut	09.07.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch	09.07.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch zu *Tarāwīḥ/Teravih*	13./14.07. 2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Islamisches Neujahr/*Hicri Yılbaşı*, Leitung: Kemal	04.11.2013	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Mahmut und Necmi, SPD-Fachgespräch »Bestattungsformen anderer Kulturen und Religionen«	29.11.2013	Stadtteiltreff
Feld-notiz	Kinder-Koranschule, Leitung: Mahmut und Semra	14.12.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Kinder-Koranschule, Leitung: Mahmut und Semra	21.12.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch	21.12.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch (ausgefallene Kinder-Koranschule), Leitung: Mahmut	28.12.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	*sohbet* zum Engelsglauben, Leitung: Semra	29.12.2013	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Geburtstag des Propheten/*Mawlīd an-Nabī/Mevlid Kandili*	12.01.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	*Gönül sohbetleri*/Vorträge	22.01.2014	Altstadt-Moschee
Ge-spräch	Emel, Vorsitzende der Jugendabteilung	23.01.2014	Yunus-Emre-Moschee
Ge-spräch	Esra, Islamwissenschaftlerin ohne Funktion in Moscheen	28.01.2014	Privat
Ge-spräch	Gemeindebesuch, mehrere Jugendliche	28.01.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Info-Veranstaltung	02.02.2014	Deutsch-Türkischer Elternverein
Feld-notiz	Sardellen-Fest/*Hamsi şöleni*	02.02.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	*Ezan-* und *Hutbe*-Wettbewerb	23.02.2014	Mimar-Sinan-Moschee
Inter-view	Mahmut	25.02.2014	Yunus-Emre-Moschee

Inter-view	Semra	25.02.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Wettbewerb religiöses Wissen	01.03.2014	Zentralmoschee
Feld-notiz	Vortrag von Emine Şenlikoğlu	07.03.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch	12.03.2014	Altstadt-Moschee
Ge-spräch	Gemeindebesuch, mehrere Männer	12.03.2014	Altstadt-Moschee
Ge-spräch	Vorstandsmitglied	12.03.2014	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Sondierungstreffen für den Aufbau eines lokalen »islamischen Bildungswerks«	31.03.2014	Stadtteiltreff
Feld-notiz	Kirmes	30.05.2014	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	Kirmes	30.05.2014	Große Moschee
Feld-notiz	Türkisches Kulturfest	08.06.2014	Hizmet-Verein
Feld-notiz	Gemeindebesuch	20.06.2014	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Stadtteilfest	21.06.2014	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Nacht der Offenbarung/*Laylat al-Qadr*/*Kadir Gecesi*	23.07.2014	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuche	04.-09.08. 2014	Altstadt-Moschee
Teil-nah-me	Tagung »Gesellschaft gemeinsam gestalten – Junge Muslime als Partner«, Gespräche mit verschiedenen muslimischen Akteur*innen	24./25.09. 2014	Hohenheim
Ge-spräch	Dialogbeauftragter DITIB-Landesverband Württemberg	24./25.09. 2014	Hohenheim
Ge-spräch	Vorstandsmitglieder, Landesjugendverbände DITIB	24./25.09. 2014	Hohenheim
Feld-notiz	Gemeindebesuch	26.09.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	*tafsīr*/*tefsir-sohbet*, Leitung: Semra	26.09.2014	Yunus-Emre-Moschee

Feld-notiz	Runder Tisch »christlich-islamischer Gesprächskreis«	10.10.2014	Evangelisches Bildungshaus
Gespräch	Esra, Islamwissenschaftlerin ohne Funktion in Moscheen	14.10.2014	Privat
Feld-notiz	Kirmes	01.11.2014	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	Kinderhort/*Yuva* am *ʿĀšūrāʾ*-Tag/*Aşure*, weibliche Hocas	03.11.2014	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	Kinderhort/*Yuva*, weibliche Hocas	05.11.2014	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	Kinderhort/*Yuva*, weibliche Hocas	06.11.2014	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	Gemeindebesuch	07.11.2014	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	*ʿĀšūrāʾ*-Feier/*Aşure*, Leitung: Mahmut	07.11.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	*sohbet* über *Ṣadaqa*/Spenden, Leitung: Semra	09.11.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Kinderhilfe	12.2014	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Islam-Seminar katholischer Studierender, Mahmut und Semra	01.12.2014	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, Leitung: ev. Pfarrer	13.01.2015	Evangelisches Bildungshaus
Feld-notiz	Interreligiöser Dialogabend zu »Abraham«, Leitung: Jussuf	20.01.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	*tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück	28.01.2015	Privatwohnung, Yunus-Emre-Moschee
Feld-notizen	Verschiedene *sohbet*-Veranstaltungen	02-04.2015	Verschiedene Moscheen in Istanbul
Feld-notiz	Vorbereitung für das Moscheefest	22.04.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Nacht der Wünsche/*Laylat ar-Raġāʾib*/*Regaib Kandili*	23.04.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Türkisches Kinderfest *23 nisan*	17.05.2015	Deutsch-Türkischer Elternverein
Feld-notiz	Kirmes	24./25.05. 2015	Mevlana-Moschee

Feld-notiz	*tafsīr/tefsir-sohbet*-Frühstück, Leitung: Semra	20.05.2015	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Nacht der Vergebung/*Laylat al-Barā'a/Berat Kandili*, Mahmut	01.06.2015	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Runder Tisch »christlich- islamischer Gesprächskreis«	11.06.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Stadtteilfest	13./14.06.2015	Altstadt-Moschee
Gespräch	Frauenvorstand IGMG-Regionalverbund	14.06.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Türkisches Kulturfest	13./14.06.2015	Hizmet-Verein
Feld-notiz	*Tarāwīḥ/Teravih*	20.06.2015	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	*Tarāwīḥ/Teravih*	21.06.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	*Tarāwīḥ/Teravih*	27.06.2015	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	*Tarāwīḥ/Teravih*	28.06.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	*Tarāwīḥ/Teravih*	01.07.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	*Tarāwīḥ/Teravih*	04.07.2015	Kultur- und Bildungszentrum
Feld-notiz	Nacht der Offenbarung/*Laylat al-Qadr/Kadir Gecesi*	14.07.2015	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Gemeindebesuch	15.07.2015	Yunus-Emre-Moschee
Interview	Mahmut	15.07.2015	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Hadsch-Essen/*Hacı yemeği*	01.08.2015	Yunus-Emre-Moschee
Feld-notiz	Frühstück bei Hafize	03.08.2015	Privat
Feld-notiz	*sohbet* zum *'Āšūrā'*-Tag/*Aşure*, Leitung: Adile	18.10.2015	Altstadt-Moschee
Feld-notiz	Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag »Der jüngste Tag«	18.10.2015	Altstadt-Moschee

Feldnotiz	Kinderhilfe	11.2015	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag »Die Moschee – ein friedlicher Ort«	20.12.2015	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Treffen der interkulturellen Frauengemeinschaft, Vortrag »Gebet in der Gemeinschaft – was man beachten sollte«	31.01.2016	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Frauen-Frühstück	10.02.2016	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Vorbereitungen zum Weltfrauentag, interkulturelle Frauengemeinschaft	02.2016	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Veranstaltung von Angehörigen einer Verstorbenen/*taziye*	12.03.2016	Mevlana-Moschee
Feldnotiz	Totengebet	13.03.2016	Yavuz-Sultan-Selim-Moschee
Gespräch	Mehrere Frauen aus der interkulturellen Frauengemeinschaft	Mai 2016	Privat
Feldnotiz	Gemeindebesuch	21.10.2016	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Herbst/Winter-Glaubenskurs, Leitung: Melek	21.10.2016	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	Frauen-Korankurs, Leitung: Merve	21.10.2016	Altstadt-Moschee
Feldnotiz	*Mevlid*-Veranstaltung	11.03.2017	Privat
Feldnotiz	Vernetzungstreffen verschiedener Muslim*innen	04.05.2017	Privat
Feldnotizen	Unterschiedliche Gelegenheiten des gemeinsamen Essens in Moscheen (kein Iftar!)	2013-2016	Yunus-Emre-Moschee, Altstadt-Moschee, Kultur- und Bildungszentrum
Feldnotizen	Festgebete und Freitagsgebet an einem Karfreitag	2013-2016	Yunus-Emre-Moschee, Altstadt-Moschee, Mevlana-Moschee
Feldnotizen	Gemeindebesuche während des Ramadans	2013-2016	Altstadt-Moschee, Yunus-Emre-Moschee
Feldnotizen	Ramadan- und Opferfeste	2014-2016	Altstadt-Moschee, Yunus-Emre-Moschee, Mevlana-Moschee

Bibliographie

Literaturverzeichnis [Print- und Online-Publikationen]

Abdel-Rahman, Annett/Ulfat, Fahimah 2011: Muslimische Frauen in Moschee-Gemeinden – soziale Rollen und theologische Ausbildung. In: Katholische Bildung 112 (2011). 117-125.

Abdullah, Muhammad Salim 1981: Geschichte des Islams in Deutschland. Graz u.a.

Agai, Bekim 2004: Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen (geb. 1938): die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts. Schenefeld.

Agai, Bekim 2010: Die Arbeit der Gülen-Bewegung in Deutschland: Akteure, Rahmenbedingungen, Motivation und Diskurse. In: Homolka, Walter u.a. (Hg.) 2010: Muslime zwischen Tradition und Moderne. Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen. Freiburg u.a. 9-55.

Agai, Bekim 2011: Die Arbeit der Gülen-Bewegung in Nordrhein-Westfalen: Akteure, Ideen, Rezeptionen. In: Boos-Nünning, Ursula u.a. (Hg.): Die Gülen-Bewegung zwischen Predigt und Praxis. Münster. 29-57.

Agai, Bekim/Ryad, Umar/Sajid, Mehdi (Hg.) 2016: Muslims in Interwar Europe: A Transcultural Historical Perspective. Leiden/Boston.

Akca, Ayşe Almila 2003: *Yaşayan Türkçemiz*. Stellungnahmen zur Sprachreform in einer türkischen Tageszeitung. In: Materialia Turcica 24 (2003). 33-68.

Akca, Ayşe Almila 2009: Einbindung islamischer Vereinigungen im lokalen Kontext – Chancen für Dialog und Integration? In: Genenger-Stricker, Marianne/Hasenjürgen, Brigitte/Schmidt-Koddenberg, Angelika (Hg.) 2009: Transkulturelles und interreligiöses Lernhaus der Frauen. Ein Projekt macht Schule. Opladen/Farmington Hills. 71-84.

Akca, Ayşe Almila 2014: Muslimische Akteure. In: Meißner, Volker/Affolderbach, Martin/Mohagheghi, Hamideh/Renz, Andreas (Hg.) 2014: Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Freiburg u.a. 387-411.

Akyüz, Yahya 1999: Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1999a). Istanbul.

[›Geschichte der Türkischen Bildung (von den Anfängen bis 1999)‹].

Alacacioğlu, Hasan 1999a: Außerschulischer Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche türkischer Nationalität in NRW: eine empirische Studie zu Koranschulen in türkisch-islamischen Gemeinden. Münster.

Alacacioğlu, Hasan 1999b: Muslimische Jugendliche in türkisch-islamischen Gemeinden. Abschlussbericht. Münster.

Alacacioğlu, Hasan 2000: Deutsche Heimat Islam. Münster u.a.

Alkemeyer, Thomas 2010: 4.8 Körperwissen. In: Engelhardt, Anina/Kayetzke, Laura (Hg.) 2010: Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme. Bielefeld. 293-308.

Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando 2002: Transformation religiöser Traditionen in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten. In: Berliner Zeitschrift für Soziologie 3 (2002). 309-330.

Amir-Moazami, Schirin/Salvatore, Armando 2003: Gender, Generation, and the Reform of Tradition: From Muslim Majority Societies to Western Europe. In: Nielsen, Joergen/Allievi, Stefano (Hg.): Muslim Networks, Transnational Communities in and Across Europe. Leiden. 52-77.

Amir-Moazami, Schirin/Jouili, Jeanette 2006: Knowledge, Empowerment and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany. In: The Muslim World 96/4 (2006). 617-642.

Amir-Moazami, Schirin 2011a: Pitfalls of consensus-orientated dialogue. The German Islam Conference (Deutsche Islam Konferenz). In: Approaching Religion 1 (2011). 2-15.

Amir-Moazami, Schirin 2011b: Dialogue as a governmental technique: managing gendered Islam in Germany. In: feminist review 98 (2011). 9-27.

Amir-Moazami, Schirin 2016: Die <muslimische Frage> in Europa. Politische Aporien der Anerkennung unter liberal-säkularen Bedingungen. In: Hubmann, Philipp/Gronau, Martin/Frick, Marie-Louisa (Hg.) 2016: Politische Aporien. Akteure und Praktiken des Dilemmas. Wien/Berlin. 111-133.

Amir-Moazami, Schirin 2017: Dämonisierung und Einverleibung. Die <muslimische Frage> in Europa. In: Verela, Marìa do Mar Castro/Mecheril, Paul (Hg.) 2017: Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld. 21-39.

Antoun, Richard T. 1989: Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study in Comparative Perspectives. Princeton.

Arayici, Ait 1997: Laik öğretim ve 8 yıllık temel eğitim tartışmaları üzerine. In: Eğitim ve Yaşam (Güz) 1997: 5-14.

[›Über die Debatten zum laizistischen Unterricht und zur achtjährigen Primarbildung‹].

Arnaldez, R. 2012: »Maʿrifa«, In: EI^2.

Asad, Talal 1986: The Idea of an Anthropology of Islam. Occasional Papers Series. Washington D.C. Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.

Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar 1993: Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi. Kültür Çatışması içinde Kimlik Arayışındaki 3. Nesil. Ankara.

[›Die religiöse Bildung türkischer Kinder in der Primarstufe in Deutschland. Die 3. Generation auf der Suche nach Identität inmitten des Kulturkampfes‹].

Aslan, Adnan 1998: Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich. Stuttgart.

Aslan, Ednan/Yildiz, Erol/Kolb, Jonas/Mattausch-Yildiz, Birgit 2013: Muslimische Alltagspraxis in Österreich. Ein Kompass zur religiösen Diversität. Zwischenbericht für das Jahr 2013. Wien.

Aslan, Ednan/Erşan-Akkiliç, Evrim/Kolb, Jonas 2015: Imame und Integration. Wiesbaden

Aydin, Sare Yilmaz o.J. [spätestens 2015]: Eşitlik üstü Adalet. Online-Publikation: http://kadem.org.tr/sare-aydin-yilmazin-esitlik-ustu-adalet-baslikli-makalesi-starda-yayinlandi/[Letzter Zugriff: 03.01.2020].

[›Gerechtigkeit über Gleichheit‹].

Aydin, Sare Yilmaz o.J.: Kadın hareketinde yeni bir ivme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti. Online-Publikation: http://kadem.org.tr/sare-aydin-turkish-foreign-quarteriy-dergisine-kadin-hareketinde-yeni-bir-ivme-toplumsal-cinsiyet-adaleti-ni-yazdi/[Letzter Zugriff: 03.01.2020].

[›Neue Beschleunigung in der Frauenbewegung. Gendergerechtigkeit‹].

Badry, Roswitha 2000: Zum Profil weiblicher ʿUlamāʾ in Iran: Neue Rollenmodelle für »islamische Feministinnen«? In: Die Welt des Islams 40 (2000). 7-40.

Bakhtiar, Laleh 2011: The sublime Quran: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34. In: European Journal of Women's Studies 18 (2011). 431-439.

Bano, Masooda/Kalmbach, Hilary (Hg.) 2012: Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston.

Baron, Beth 1994: The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press. New Haven/London.

Başkan, Birol 2014: From Religious Empires to Secular States. State Secularization in Turkey, Iran, and Russia. London.

Bauknecht, Bernd Ridwan 2001: Muslime in Deutschland von 1920 bis 1945. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 9 (2001). 41-81.

Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (Hg.) 2002: In der Diskussion. Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen und Musliminnen in der Kommune. Dokumentation eines Fachgesprächs. Berlin/Bonn.

Behr, Harry 2005: Curriculum Islamunterricht. Analyse von Lehrplanentwürfen für islamischen Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Beitrag zur Lehrplantheorie des Islamunterrichts im Kontext der praxeologischen Dimen-

sion islamisch-theologischen Denkens. Dissertation. Kulturwissenschaftliche Fakultät Universität Bayreuth.

Behr, Harry Harun/Rohe, Mathias/Schmid, Hansjörg (Hg.) 2008: »Den Koran zu lesen genügt nicht!« Fachliches Profil und realer Kontext für ein neues Berufsfeld. Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht. Berlin.

Behr, Harry Harun/Bochinger, Christoph/Rohe, Mathias/Schmid, Hansjörg (Hg.) 2010: Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den islamischen Religionsunterricht. Berlin.

Beilschmidt, Theresa 2015: Gelebter Islam. Eine empirische Studie zu DITIB-Gemeinden in Deutschland. Bielefeld.

Bendixsen, Synnøve 2013: The Religious Identity of Young Muslim Women in Berlin. An Ethnographic Study. Leiden.

Berger, Lutz 2010: Islamische Theologie. Wien.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas 2001: Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Frankfurt a.M..

Berghammer, Caroline/Fliegenschnee, Katrin 2014: Developing a Concept of Muslim Religiosity: An Analysis of Everyday Lived Religion among Female Migrants in Austria. In: Journal of Contemporary Religion 29/1 (2014). 89-104.

Berkey, Jonathan 1992: The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education. Princeton Studies on the Near East. Princeton.

Berkey, Jonathan P. 2001: Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East. Seattle/London.

Berkey, Jonathan P. 2003: The Formation of Islam. Religion and Society in the Near East, 600-1800. Cambridge.

Berkey, Jonathan P. 2007: Madrasas Medieval and Modern: Politics, Education, and the Problem of Muslim Identity. In: Hefner, Robert W./Zaman, Muhammad Qasim (Hg.) 2007: Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education. Princeton/Oxford 2007. 40-60.

Bommes, Michael 2006: Einleitung: Kommunen als Moderatoren der Integration. In: IMIS-Beiträge 28 (2006). 11-24.

Boos-Nünning, Ursula 2010: Beten und Lernen. Eine Untersuchung der pädagogischen Arbeit in den Wohnheimen des Verbandes für islamische Kulturzentren (VIKZ). Kurzfassung. Universität Duisburg-Essen. [Unveröffentlichter Abschlussbericht].

Borchard, Michael/Rauf Ceylan (Hg.) 2011: Imame und Frauen in Moscheen im Integrationsprozess : gemeindepädagogische Perspektiven. Göttingen/Osnabrück.

Bourdieu, Pierre 1993 ([1]1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Übersetzt von Günter Seib. Frankfurt a.M.

BOURDIEU, PIERRE 1998: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a.M.

BOURDIEU, PIERRE 2000: Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Herausgegeben von Stephan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis. Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer. Konstanz.

BOURDIEU, PIERRE [2]2009 ([1]1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Übersetzt von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. Frankfurt a.M.

BOURDIEU, PIERRE 2011: Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5. Herausgegeben von Franz Schultheis und Stephan Egger. Aus dem Französischen von Andreas Pfeuffer, Hella Beister und Bernd Schwibs. Berlin.

BOWEN, JOHN 1989: *Salat* in Indonesia: The Social Meanings of an Islamic Ritual. In: Man New Series 24 (1989). 600-619.

BOWEN, JOHN 2000: Imputations of Faith and Allegiance: Islamic Prayer and Indonesian Politics Outside the Mosque. In: PARKIN, DAVID/HEADLEY, STEPHEN HEADLEY (Hg.) 2000: Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque. Surrey. 23-38.

BOZAN, İRFAN 2007: Devlet ile Toplum arasında Bir okul: İmam Hatip Liseleri…Bir kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı. Istanbul.
[›Zwischen Staat und Gesellschaft: Eine Schule: Imam-Hatip Gymnasien… Eine Institution: das Präsidium für Religionsangelegenheiten‹].

BOZKURT, NEBI 2001: »Kandil«. In: DİA 24. 299-301. [›Gesegnete Nächte‹, ›Leuchter‹].

BRÖER, INGEBORG/HAERTKÖTTER, RUTH/KAPPERT, PETRA (Hg.) 2002: Türken in Berlin 1871-1945. Berlin/New York.

BRUNN, CHRISTINE 2012: Religion im Fokus der Integrationspolitik. Ein Vergleich zwischen Deutschland, Frankreich und dem Vereinigten Königreich. Wiesbaden.

BURCKHARDT QURESHI, REGULA 1996: Transcending Space: Recitation and Community among South Asian Muslims in Canada. In: METCALF, BARBARA (Hg.) 1996: Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley. 46-64.

BÜYÜKDINÇ, MUSTAFA 2001: Sekiz yıllık kesintisiz zorunlu Temel Eğitim sonrası Kur'an Kurslarında Eğitim ve öğretim. Sakarya Üniversitesi. [Unveröffentlichte Masterarbeit].
[›Bildung und Didaktik in Korankursen nach Einführung der achtjährigen, ununterbrochenen und schulpflichtigen Primarstufe.‹].

CAEIRO, ALEXANDRE 2011: Transnational Ulama, European Fatwas, and Islamic Authority: a Case Study of the European Council for Fatwa and Research. In: VAN BRUINESSEN, MARTIN/ALLIEVI, STEFANO (Hg.) 2011: Producing Islamic Knowledge – Transmission and Dissemination in Western Europe. London. 121-141.

ÇAĞLAR, İSMAİL 2013: From Symbolic Exile to Physical Exile: Turkey's Imam Hatip Schools, the Emergence of a Conservative Counter-Elite, and its Knowledge Migration to Europe. Amsterdam.

ÇAĞLAR, İSMAİL 2015: Anadolu'dan Viyana'ya İmam-Hatipler: Modernleşme, Diaspora ve Eleştiri. In: Sakarya University Journal of Education 5 (2015). 81-94.

[›Imam-Hatips von Anatolien nach Wien: Modernisierung, Diaspora und Kritik‹].

CHAMBERLAIN, MICHAEL 1994: Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350. Cambridge.

CEBECİ, SUAT 1996: Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi. Ankara.

[›Religionspädagogik und die Religionspädagogik in der Türkei‹].

ÇEKİN, AHMET 2004: Stellung der Imame. Eine vergleichende Rollenanalyse der Imame in der Türkei und in Deutschland. Tübingen.

CEYLAN, RAUF 2006: Ethnische Kolonien: Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés. Wiesbaden.

CEYLAN, RAUF 2008: Islamische Religionspädagogik in Moscheen und Schulen. Ein sozialwissenschaftlicher Vergleich der Ausgangslage, Lehre und Ziele unter besonderer Berücksichtigung der Auswirkungen auf den Integrationsprozess der muslimischen Kinder und Jugendlichen in Deutschland. Hamburg.

CEYLAN, RAUF 2010: Die Prediger des Islam. Wer sie sind und was sie wirklich wollen. Freiburg.

CEYLAN, RAUF 2014: Cultural Time lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung. Wiesbaden.

CHBIB, RAIDA 2011: Die deutsche Islampolitik und die Frage nach der Repräsentativität muslimischer Verbände. In: HEINRICH-BÖLL STIFTUNG (Hg.): Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Online-Publikation: http://heimatkunde.boell.de/2013/11/18/die-deutsche-islampolitik-und-die-frage-nach-der-repr %C3 %A4sentativit %C3 %A4t-muslimischer-verb %C3 %A4nde [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

CHEBEL, MALEK 2001: Symbols of Islam. New York.

CLAYER, NATHALIE 2015: An Imposed or Negotiated *Laiklik*? The Administration of the Teaching of Islam in Single-Party Turkey. In: AYMES, MARC/GOURISSE, BENJAMIN/MASSICARD, ÉLISE (Hg.) 2015: Order and Compromise: Government Practices in Turkey from the late Ottoman Empire to the Early 21st Century. Leiden/Boston. 97-120.

COOKE, MIRIAM 1994: Zaynab al-Ghazālī: Saint or Subversive? In: Die Welt des Islams 34 (1994). 1-20.

COPEAUX, ETIENNE 1997: Espaces et Temps de la Nation Turque. Analyse d'une Historiographie Nationaliste 1931-1993. Paris.

COPEAUX, ETIENNE 1998: Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tez'inden Türk-İslam Sentezine. Istanbul.

[›Von der türkischen Geschichtsthese zur Türkisch-Islamischen Synthese in türkischen Schulgeschichtsbüchern (1931-1993)‹].

Daiber, Karl-Fritz/Jonker, Gerdien (Hg.) 2003: Local Forms of Religious Organisation as Structural Modernisation: Effects on Religious Community Building and Globalisation. Lokale Formen religiöser Organisation als strukturelle Modernisierung: Einflüsse auf die religiöse Gemeinschaftsbildung und Prozesse der Globalisierung. Dokumentation eines Workshops am Fachbereich Evangelische Theologie, Philipps Universität Marburg, Alte Universität, 2.-6.Oktober 2002. Marburg.

Damir-Geilsdorf, Sabine/Menzfeld, Mira 2016: »Looking at the Life of the Prophet and How he dealt with all these Issues.« Self-positioning, Demarcations and Belongingness of German Salafis from an Emic Perspective. In: Contemporary Islam 10 (2016). 433-454.

Damir-Geilsdorf, Sabine/Hedider, Yasmina/Menzfeld, Mira 2018: Salafistische Kontroversen um die Auslegung des Glaubens und Alltagspraktiken: Pierre Vogel und andere Akteure in Deutschland. CoRE NRW Report 2/2018. Universität zu Köln.

Damir-Geilsdorf, Sabine/Menzfeld, Mira/Hedider, Yasmina 2019: Interpretations of al-wala‘ wa-l-bara‘ in Everyday Lives of Salafis in Germany. In: Religions 10 (2019). 1-18.

Decker, Doris 2013: Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert. Stuttgart.

Demir, Abdullah 2006: Mâturîdî kelâm ekolünde mukallidin imanı. Bursa.
[›Der Glaube des Nachahmers in der *kalām*-Schule der *Māturīdīya*‹].

Dessing, Nathal M. 2013: How to Study Everyday Lived Religion. Conference-Paper. NGG Annual Conference 2013: »Lived Religion: Studying Religious Practice«. 24.-25.10.2013, Leiden University, Netherlands.

Dessing, Nathal M./Jeldtoft, Nadia/Nielsen, Jørgen S./Woodhead, Linda 2013a: Introduction. In: Dies. (Hg.) 2013: Everyday Lived Islam in Europe. Farnham u.a. 1-5.

Dianteill, Erwan 2003: Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. In: Theory and Society 32 (2003). 529-549.

DITIB-Nord (Hg.) 2010: Din derslerine Giriş 2010. DITIB-Nord Eğitim Komisyonu raporu. T.C. Hamburg Başkonsolosluğu Din Hizmetleri Ataşeliği/DITIB-Nord – Hamburg ve Schleswig-Holstein Eyalet Birlikleri Başkanlığı. Hamburg.
[›Einführung in den Religionsunterricht 2010. Bericht der DITIB-Nord Bildungskommission. Abteilung für Religion des Türkischen Generalkonsulats Hamburg/Präsidium des Länderverbundes DITIB-Nord Hamburg und Schleswig-Holstein‹].

Diyanet İşleri Başkanlığı (Hg.) 1993: Diyanet İşleri Başkanlığı Yurtdışı Teşkilatı Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler Kursları Yönergesi ve Müfredat Proğramı. Ankara.
[›Lehrplan für Korankurse und Kurse für religiöses Wissen der Auslandsabteilung des Präsidiums für Religionsangelegenheiten‹].
Diyanet İşleri Başkanlığı 2004: Kur'an Kursları Öğretim Programı. Ankara.
[›Lehrplan für Korankurse‹].
Dressler, Markus 2002: Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg.
Duderija, Adis 2007: Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image. In: Hawwa 5 (2007). 289-323.
Eckholt, Margit 2019: Ämter für Frauen in der katholischen Kirche? Gender-Diskurse aus der Perspektive der systematischen Theologie. In: Labouvie, Eva (Hg.) 2019: Glaube und Geschlecht – Gender Reformation. Köln. 303-322.
Eckholt, Margit/Link-Wieczorek, Ulrike/Sattler, Dorothea/Strübind, Andrea (Hg.) 2018: Frauen in kirchlichen Ämtern: Reformbewegungen in der Ökumene. Freiburg i.Br.
Ed. 2012: »ʿIlm«. In: EI².
Eickelman, Dale F. 1985: Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable. Princeton.
Eith, Kathrin 2013: Koranexegese bei Yaşar Nuri Öztürk: Ein traditionskritischer Entwurf des Islams in der Türkei. Würzburg.
El Shamsy, Ahmed 2008: The Social Construction of Orthodoxy. In: Winter, Tim (Hg.) 2008: The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology. Cambridge. 97-117.
Engelhardt, Anina/Kayetzke, Laura (Hg.) 2010: Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme. Bielefeld.
Erhart, Itir/Eslen Ziya, Hande 2017: Blossoms in the Steppes: Republican Masculinity Project in Crisis. In: İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi/Istanbul University Journal of Women's Studies 1 (2017): 17-29.
Eslen-Ziya, Hande/Korkut, Umut 2016: Hutbelerde Toplumsal Cinsiyet Söylemlerinin Yapılandırılması. In: Kağıtçıbaşı, Çiğdem/Şimga, Hülya/Barlas, Dilek/Önok, Murat/Göker, Zeynep Gülru (Hg.) 2016: Kadın odaklı. Istanbul 2016. 241-267.
[›Die Formation von Gender in *ḫuṭba*s. In: Frauen im Fokus‹].
Evgin, Kadir 2003: Hadislerde »Fıtrat« Kavramı ve »İslam Fıtratı« Söyleminin Tenkidi. In: KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2003). 93-110.
[›Der Begriff *»fiṭra«* in den Hadithen und Kritik am Terminus *»fiṭra* des Islams»›].
Evkuran, Mehmet 2005: Sünni Paradigmayı Anlamak. Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması. Ankara.

[›Das sunnitische Paradigma verstehen: Die politische und theologische Formierung einer Schule‹].

FADIL, NADIA 2015: Recalling the Islam of the Parents. Liberal and Secular Muslims Redefining the Contours of Religious Authenticity. In: Identities: Global Studies in Culture and Power 22 (2015). 1-19.

FADIL, NADIA/FERNANDO, MAYANTHI 2015: Rediscovering the »Everyday« Muslim. Notes on an Anthropological Divide. In: Journal of Ethnographic Theory 5 (2015). 59-88.

FATHI, SCHIRIN (Hg.) 2010: Komplotte, Ketzer und Konspirationen. Zur Logik des Verschwörungsdenkens – Beispiele aus dem Nahen Osten. Bielefeld.

FIĞLALI, ETHEM RUHI 1993 [[1]1980]: Çağımızda Îtikadî İslâm Mezhepleri. Genişletilmiş 6. baskı. Ankara .

[›Die zeitgenössischen islamischen Glaubensschulen. Erweiterte 6. Auflage. Ankara].

FRESE, HANS-LUDWIG 2002: »Den Islam ausleben«. Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora. Bielefeld.

FRIELING, REINHARD/GELDBACH, ERICH/THÖLE, REINHARD 1999: Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene. Stuttgart u.a.

GAMPER, MARKUS 2011: Islamischer Feminismus in Deutschland? Religiosität, Identität und Gender in muslimischen Frauenvereinen. Bielefeld.

GEDİK, ELİF 2015: Toplumsal cinsiyeti ana akımlaştırmanın Türkiye'de Kadın hareketi üzerindeki etkisi ve toplumsal cinsiyet adaleti kavramı. In: Akademik hassasiyetler – The Academic Elegance 4 (2015). 209-228.
[engl. Titel: Impact of Gender Mainstreaming on Womens's Movement in Turkey and the Concept of Gender Justice.].

GEMMEKE, AMBER B. 2009: Marabout Women in Dakar: Creating Authority in Islamic Knowledge. In: Africa 79 (2009). 128-147.

GIBBON, JAMES 2008: God is great, God is good: Teaching God Concepts in Turkish Islamic Sermons. In: Poetics 36 (2008). 389-403.

GLESER, CHRISTIAN 2002: Religiöse Orientierungen und Erziehungseinstellungen muslimischer Mütter. Ergebnisse einer Pilotstudie zu den Erziehungseinstellungen muslimischer Mütter. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54 (2002). 244-258.

GOETZ, HANS-WERNER 2013: Häresie – was ist das? Die Wahrnehmung von Häretikern im frühen Mittelalter. In: FÖCKING, MARC/GOETZ, HANS-WERNER (Hg.) 2013: Ungläubige, Teufelsdiener, Abtrünnige… Der Umgang mit Andersgläubigen in Geschichte und Gegenwart. Berlin. 35-57.

GORZEWSKI, ANDREAS 2015: Die Türkisch islamische Union im Wandel. Wiesbaden.

Graf, Peter (Hg.) 2007: »Islamische Religionspädagogik« – Etablierung eines neuen Faches: bildungs- und kulturpolitische Initiativen des Landes Niedersachsen. Göttingen.

Guida, Michelangelo 2010: The New Islamists' Understanding of Democracy in Turkey: The Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman. In: Turkish Studies 11 (2010). 347-370.

Günther, Ursula 2005: Religious Selfconceptions among Muslim Adolescents in Hamburg, Germany. In: Scriptura 89 (2012). 319-327.

Haarmann, Ulrich 1975: Die Pflichten des Muslims – Dogma und geschichtliche Wirklichkeit. In: Saeculum 26 (1975). 95-110.

Haddad, Yvonne Yazbeck/Voll, John Obert/Esposito, John L. 1991: The Contemporary Islamic Revival. A Critical Survey and Bibliography. Westport.

Haddad, Anwar 2005: Selbstorganisation im Einwanderungsland. Partizipationspotentiale von Migranten-Selbstorganisationen in Niedersachsen. Oldenburg.

Haeri, Niloofar 2013: The Private Performance of Salat Prayers: Repetition, Time, and Meaning. In: Anthropological Quarterly 86 (2013). 5-34.

Haj, Samira 2009: Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity. Stanford.

Hakenberg, Marie/Klemm, Verena (Hg.) 2016: Muslime in Sachsen. Geschichte, Fakten, Lebenswelten. Leipzig.

Halm, Dirk/Sauer, Martina/Schmidt, Jana/Stichs, Anja 2012: Islamisches Gemeindeleben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz. Forschungsbericht 13. O.O.

Halverson, Jeffry R. 2010: Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim Brotherhood, Ash'arism, and Political Sunnism. New York.

Halverson, Jeffry R./Way, Amy K. 2011: Islamist Feminism. Constructing Gender Identitites in Postcolonial Muslim Societies. In: Politics and Religion 4 (2011). 503-525.

Hammer, Juliane/Spielhaus, Riem (Hg.) 2013: Special Issue: Muslim Women and the Challenge of Authority. In: The Muslim World 103 (2013). 287-431.

Hart, Kimberly 2009: The Orthodoxization of Ritual Practice in Western Anatolia. In: American Ethnologist 36 (2009). 735-749.

Hart, Kimberly 2013: And Then We Work for God: Rural Sunni Islam in Western Turkey. Stanford.

Harwazinski, Assia Maria 1994: Koranschulen und Koranunterricht in der Bundesrepublik. Das ungelöste Problem des Religionsunterrichts für muslimische Kinder und Jugendliche. In: Ethik & Unterricht 5/3 (1994). 36-38.

Hassan, Mona 2011: Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (bayan vaizler) in Contemporary Turkey. In: International Journal of Middle East Studies 43 (2011). 451-473.

HASSAN, MONA 2012: Reshaping Religious Authority in Contemporary Turkey: State-Sponsored Female Preacher. In: BANO, MASOODA/KALMBACH, HILARY (Hg.) 2012: Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston. 85-103.

HAUG, SONJA/MÜSSIG, STEPHANIE/STICHS, ANJA 2009: Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. O.O.

HEFNER, ROBERT W./ZAMAN, MUHAMMAD QASIM (Hg.) 2007: Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education. Princeton/Oxford.

HEIMBACH, MARFA 2001: Die Entwicklung der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1961. Berlin.

HEINE, PETER 1993: Rechtsgelehrte und Heilige. Zum Verhältnis von Hochislam und Volksislam. In: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 1 (1993). 37-48.

HEINE, PETER 2009: Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin.

HENKEL, HEIKO 2005: Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salat: Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. In: Journal of the Royal Anthropological Institute 11 (2005). 487-507.

HERDING, MARUTA 2013: Inventing the Muslim Cool: Muslim Youth Culture in Western Europe. Bielefeld.

HILLEBRANDT, FRANK 2009: Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität. Wiesbaden.

HILLEBRANDT, FRANK 2014: Soziologische Praxistheorien. Eine Einführung. Wiesbaden.

HIRSCHAUER, STEFAN 2001: Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zur Methodologie der Beschreibung. In: Zeitschrift für Soziologie 30 (2001). 429-451.

HIRSCHKIND, CHARLES 2001: Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic. In: Cultural Anthropology 16 (2001). 3-34.

HODGSON, MARSHALL G.S. 1974,2: The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. Volume 2: The Expansions of Islam in the Middle Periods. Chicago/London.

HOOVER, JON 2016: »Fiṭra«. In: EI^3.

HÖPP, GERHARD 1997: Muslime in der Mark: als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914-1924. Berlin.

HUMMEL, KLAUS/KAMP, MELANIE/SPIELHAUS, RIEM 2016: Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus. Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage. HSFK-Report 1/2016 [HSFK-Reportreihe »Salafismus in Deutschland«, hg. von Janusz Biene, Christopher Daase, Svenja Gertheiss, Julian Junk, Harald Müller.] Frankfurt a.M.

HUNNER-KREISEL, CHRISTINE/ANDRESEN, SABINE (Hg.) 2010: Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive. Wiesbaden.

IŞIK, EMİN 1995: »Fâtiha Sûresi«. In: DİA 12. 252-254. [›Die Sure al-Fātiḥa‹]

IRFAN, AHMAD 2015: The Study of Islam and the »Arab Spring«. A Conversation with Talal Asad. In: Public Culture 27 (2015). 259-279.

ISLAM, SARAH 2012: The Qubaysīyyāt: The Growth of an International Muslim Women's Revivalist Movement from Syria (1960-2008). In: BANO, MASOODA/KALMBACH, HILARY (Hg.) 2012: Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston. 161-186.

JACOBSEN, CHRISTINE M. 2010: Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway. Leiden.

JANNING, FRANK 1991: Pierre Bourdieus Theorie der Praxis. Analyse und Kritik der konzeptionellen Grundlagen einer praxeologischen Soziologie. Opladen.

JASSAL, SMITA TEWARI 2014: The Sohbet: Talking Islam in Turkey. In: Sociology of Islam Journal. A special Issue on the Gülen Movement 1/3-4 (2014). 188-208.

JELDTOFT, NADIA 2011: Lived Islam – Religious Identity with »Non-Organized« Muslim Minorities. In: Ethnic and Racial Studies 34 (2011). 1134-1151.

JONKER, GERDIEN 1999: Religiosität und Partizipation der zweiten Generation – Frauen in Berliner Moscheen. In: NÖKEL, SIGRID (Hg.) 1999: Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Bielefeld. 49-66.

JONKER, GERDIEN 2002a: Eine Wellenlänge zu Gott: der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in Europa. Bielefeld.

JONKER, GERDIEN 2002b: Probleme der Kommunikation zwischen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft – Analyse und praktische Beispiele. In: BUNDESBEAUFTRAGTE DER BUNDESREGIERUNG FÜR AUSLÄNDERFRAGEN (Hg.) 2002: In der Diskussion. Vom Dialog zur Kooperation. Die Integration von Muslimen und Musliminnen in der Kommune. Dokumentation eines Fachgesprächs. Berlin/Bonn. 9-26.

JONKER, GERDIEN 2003a: Islamic knowledge through a Women's Lens. Education, Power, and Belief. In: Social Compass 50 (2003). 35-46. [JONKER, GERDIEN/SAKARANAHO, TUULA (Hg.) 2003: Female inroads into Muslim communities. Reconstructions of Knowledge, Community, and Communication. Sondernummer Social Compass 2003/1].

JONKER, GERDIEN 2003b: Vor den Toren: Bildung, Macht und Glauben aus der Sicht religiöser muslimischer Frauen. In: RUMPF, MECHTHILD/GERHARD, UTE/JANSEN M. MECHTILD (Hg.) 2003: Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion. Bielefeld. 219-242.

JONKER, GERDIEN 2016: The Ahmadiyya Quest for Religious Progress. Missionizing Europe 1900-1965. Leiden/Boston.

JOUILI, JEANETTE 2011: Beyond Emancipation: Subjectivities and Ethics among Women in Europe's Islamic Revival Communities. In: Feminist Review 98 (2011), Special Issue »Islam in Europe«. 47-64.

JOUILI, JEANETTE 2015: Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe. Princeton.

KADIOĞLU, AYŞE 2006: Muslim Feminist Debates on the Question of Headscarf in Contemporary Turkey. In: ABU-RABIʿ, IBRAHIM M. (Hg.) The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought. Malden u.w. 609-623.

KALMBACH, HILARY 2008: Social and Religious Change in Damascus: One Case of Female Islamic Religious Authority. In: British Journal of Middle Eastern Studies 35 (2008). 37-57.

KAMP, MELANIE 2006: Mehr als Vorbeter: Zur Herkunft und Rolle von Imamen in Moscheevereinigungen. In: FÄRBER, ALEXA/SPIELHAUS, RIEM (Hg.) 2006: Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Berlin. 40-46.

KAMP, MELANIE 2008: Prayer, Leader, Counselor, Teacher, Social Worker and Public Relations Officer – on the Roles and Functions of Imams in Germany. In: AL-HAMARNEH, ALA/THIELMANN, JÖRN (Hg.) 2008: Islam and Muslims in Germany. Leiden u.a. 133-160.

KAMP, MELANIE 2010: Theologische Ausbildungseinrichtungen in Deutschland und Europa. In: REETZ, DIETRICH (Hg.) 2010: Islam in Europa. Religiöses Leben heute. Ein Portrait ausgewählter islamischer Gruppen und Institutionen. Münster u.a. 171-189.

KANDEL, JOHANNES 2004: Organisierter Islam in Deutschland und gesellschaftliche Integration. Berlin.

KARA, İSMAİL 2017: Islam and Islamism in Turkey: A Conversation with İsmail Kara. In: The Maydan. An Online Publication of Ali Vural Ak Center for Global Islamic Studies, George Mason University.

KARAKAŞOĞLU, YASEMIN 1996: Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement: Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden in Deutschland. In: Zeitschrift für Türkeistudien 2 (1996). 267-282.

KARAKAŞOĞLU-AYDIN, YASEMIN 2000: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland. Frankfurt a.M.

KARAKAŞOĞLU-AYDIN, YASEMIN/BOOS-NÜNNING, URSULA 2005: Viele Welten leben: Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster u.a.

KARAKAŞOĞLU, YASEMIN/ÖZTÜRK, HALIT 2007: Erziehung und Aufwachsen junger Muslime in Deutschland. Islamisches Erziehungsideal und empirische Wirklichkeit in der muslimischen Migrationsgesellschaft. In: VON WENSIERSKI, HANS-JÜRGEN/LÜBCKE, CLAUDIA (Hg.) 2007: Junge Muslime in Deutsch-

land. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen. Opladen/Farmington Hills. 157-172.

Karakoç, Betül 2019: Der eine kann es, der andere nicht. Islam lehren zwischen Moschee und Schule. In: Sarikaya, Yaşar/Ermert, Dorothea/Öger-Tunç, Esma (Hg.): Islamische Religionspädagogik: Didaktische Ansätze für die Praxis. Münster/New York. 107-124.

Karaman, Hayrettin 2013: Interview mit Prof. Dr. Hayrettin Karaman, Theologe in Istanbul. Interview von Bülent Ucar. In: Hikma. Zeitschrift für islamische Theologie und Religionspädagogik 7 (2013). 234-241.

Katz, Marion Holmes 2013: Prayer in Islamic Thought and Practice. Cambridge.

Katz, Marion Holmes 2014: Women in the Mosque: A History of Legal Thought and Social Practice. Columbia.

Keim, Wiebke 2017: Islamization of Knowledge – Symptom of the Failed Internationalization of the Social Sciences? In: Méthod(e)s: African Review of Social Sciences Methodology 2 (2017). 127-154.

Kelek, Necla 2002: Islam im Alltag. Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft. Münster u.a.

Kiefer, Michael 2001: Der Islam in der Schule. Islamische Unterweisung in Nordrhein-Westfalen. Erste Ergebnisse zur Akzeptanz des Schulversuchs. In: Gottwald, Eckart/Dirk Chr. Siedler (Hg.) 2001: »Islamische Unterweisung« in deutscher Sprache. Berichte, Stellungnahmen und Perspektiven zum Schulversuch in Nordrhein-Westfalen. Neukirchen-Vluyn. 40-53.

Kiefer, Michael 2005: Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen: Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs. Münster.

Kiefer, Michael/Gottwald, Eckart/Ucar, Bülent 2008: Auf dem Weg zum islamischen Religionsunterricht. Sachstand und Perspektiven in Nordrhein-Westfalen. Berlin.

Klausing, Kathrin 2014: Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsīr. Frankfurt a.M.

Klinkhammer, Gritt 2000: Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland. Marburg.

Klinkhammer, Gritt/Satilmis, Ayla 2007: Kriterien und Standards der interreligiösen und interkulturellen Kommunikation – eine Evaluation des Dialogs mit dem Islam. Projektabschlussbericht. Bremen.

Klinkhammer, Gritt/Frese, Hans-Ludwig/Satilmis, Ayla/Seibert, Tina 2011: Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit Muslimen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie. Bremen.

Knoblauch, Hubert 2003: Habitus und Habitualisierung. Zur Komplementarität von Bourdieu mit dem Sozialkonstruktivismus. In: Rehbein, Boike/Saal-

MANN, GERNOT/SCHWINGEL, MARKUS (Hg.) 2003: Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven. Konstanz. 187-201.

KNOBLAUCH, HUBERT 2010: Wissenssoziologie. Konstanz.

KNYSH, ALEXANDER 1993: »Orthodoxy« and »Heresy« in Medieval Islam: An Essay in Reassessment. In: The Muslim World 83. 48-67.

KRÄMER, GUDRUN/SCHMIDTKE, SABINE (Hg.) 2006: Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies. Leiden.

KRAWIETZ, BIRGIT 2012: Normative Islam and Global Scientific Knowledge. In: RENN, JÜRGEN (Hg.) 2012: The Globalization of Knowledge in History. Based on the 97th Dahlem Workshop. Berlin. 295-310.

KRISS, RUDOLF/KRISS-HEINRICH, HUBERT 1960-1962: Volksglaube im Bereich des Islam. Band 1. Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung. Wiesbaden.

KUPPINGER, PETRA 2010: Factories, Office Suits, Defunct and Marginal Spaces: Mosques in Stuttgart. In: GUGGENHEIM, MICHAEL/SÖDERSTRÖM, OLA (Hg.) 2010: Re-Shaping Cities. How Global Mobility Transforms Architecture and Urban Form. London. 83-100.

KUPPINGER, PETRA 2012: Women, Leadership, and Participation in Mosques and Beyond: Notes from Stuttgart, Germany. In: BANO, MASOODA/KALMBACH, HILARY (Hg.) 2012: Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston. 323-344.

KUPPINGER, PETRA 2014: Flexible Topographies: Muslim Spaces in a German Cityscape. In: Social & Cultural Geography 15 (2014). 627-644.

KUPPINGER, PETRA 2015: Faithfully Urban. Pious Muslims in a German City. New York.

KURT, YAŞAR 2005: Kuran'da fıtrat kavramı. In: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 5 (2005). 71-104.
[›Der Begriff *fiṭra* im Koran‹].

KUTLUER, İLHAN 2000: »İlim«. In: DİA 22. 109-114.

LADJAL, TAREK/BENSAID, BENAOUADA 2015: Sufism and Politics in Contemporary Egypt. A Study of Sufi Political Engagement in the Pre- and Post-Revolutionary Reality of January 2011. In: Journal of Asian and African Studies 50 (2015). 468-485.

LEHMANN, KARSTEN 2001: Vereine als Medium der Integration. Zur Entwicklung und Strukturwandel von Migrantenvereinen. Berlin.

LEMMEN, THOMAS 2001: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Baden-Baden.

LOEFFLER, REINHOLD 1988: Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village. New York.

MAASEN, SABINE 2009: Wissenssoziologie. Bielefeld.

MAHMOOD, SABA 2001: Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of ›salat‹. In: American Ethnologist 28 (2001). 827-853.

MAHMOOD, SABA 2005: Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton.

MACDONALD, D.B. 2012: »Fiṭra«. In: EI².

MAKDISI, GEORGES 1981: The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West. Edinburgh.

MATTES, HANSPETER 2005: Nicht nur religiöse Unterweisung: Muslimische Freitagspredigten im arabischen Raum. In: Herder-Korrespondenz, 59 (2005). 19-24.

MCDONOUGH, SHEILA/HOODFAR, HOMA 2005: Muslims in Canada from Ethnic Groups to Religious Community. In: BRAMADAT, PAUL/SELJAK, DAVID (Hg.) 2005: Religion and Ethnicity in Canada. Toronto u.a. 133-53.

MEINING, STEFAN 2011: Eine Moschee in Deutschland. Nazis, Geheimdienste, und der Aufstieg des politischen Islams im Westen. München.

MIHCIYAZGAN, URSULA 1994: Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg. In: LOHMANN, INGRID/WEIẞE, WOLFRAM (Hg.) 1994: Dialog zwischen den Kulturen: Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster/New York. 195-207.

MOHR, IRKA-CHRISTIN 2006a: Koranunterricht in Berliner Moscheen. In: FÄRBER, ALEXA/SPIELHAUS, RIEM (Hg.) 2006: Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Berlin. 46-51.

MOHR, IRKA-CHRISTIN 2006b: Islamischer Religionsunterricht in Europa: Lehrtexte als Instrumente muslimischer Selbstverortung im Vergleich. Bielefeld.

MOHR, IRKA-CHRISTIN 2008: »Hast du heute Islam?« Ein Blick auf die Praxis des Islamischen Religionsunterrichts in Berlin und Niedersachen. O.O. Online-Publikation.

MOHR, IRKA-CHRISTIN/KIEFER, MICHAEL 2009: Islamunterricht – islamischer Religionsunterricht – Islamkunde. Viele Titel – ein Fach? Bielefeld.

NADWI, MOHAMMAD AKRAM 2007: Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam. Oxford/London.

Neufend, Maike 2012: Das Moderne in der islamischen Tradition: eine Studie zu Amīr ʿAbd al-Qādir al-Ǧazāʾirīs Verteidigung der islamischen Vernunft im 19. Jahrhundert. Würzburg.

NEUSER, BERND (Hg.) 2005: Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog. Anfänge, Krisen, neue Wege. Neukirchen-Vluyn.

NEUWIRTH, ANGELIKA 2013a: »Die Behauptung, dem Islam fehle die Aufklärung, ist ein uraltes Klischee«. In: Qantara vom 11.12.2013. Online-Publikation: http://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-arabistin-angelika-neuwirth-die-behauptung-dem-islam-fehle-die-aufklaerung-ist [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

NEUWIRTH, ANGELIKA 2013b: »ʿAṣim«. In EI³.

Nökel, Sigrid 2002: Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie. Bielefeld.

Nökel, Sigrid 2007: ›Neo-Muslimas‹ – Alltags- und Geschlechterpolitiken junger muslimischer Frauen zwischen Religion, Tradition und Moderne. In: von Wensierski, Hans-Jürgen/Lübcke, Claudia (Hg.) 2007: Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen, Opladen/Farmington Hills. 135-154.

Öktem, Kerem 2011: Muslim Identities in New Contexts. Rijaset, Diyanet and Interaction with Regional Actors in Bosnia-Herzegowina and Southeast Europe. In: Brückenschläge II. Online-Publikation der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Omar, Sara 2013: Al-Qubaysiyyât: Negotiating Female Religious Authority in Damascus. In: The Muslim World 103 (2013). 347-362.

Özdil, Ali-Özgür 1999: Aktuelle Debatten zum Islamunterricht in Deutschland: Religionsunterricht – religiöse Unterweisung für Muslime – Islamkunde. Hamburg.

Özdil, Ali-Özgür 2002: Wenn sich die Moscheen öffnen. Münster.

Özel, Ahmet/Şeker, Mehmet/Durmuş, İsmail/Özcan, Nuri/Aksoy, Hasan/Pekolcay, A. Necla 2004: »Mevlid«. In: DİA 29. 475- 486.

Özsoy, Ömer 2006: Erneuerungsprobleme zeitgenössischer Muslime und der Koran. In: Körner, Felix (Hg.) 2006: Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner. Freiburg u.w. 16-28.

Öztürk, Ahmet Erdi 2016: Turkey's Diyanet under AKP rule: from Protector to Imposer of State Ideology? In: Southeast European and Black Sea Studies 2016. 1-17.

Öztürk, Halit 2007: Wege zur Integration: Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Bielefeld.

Paçaci, Mehmet 2008: Çağdaş dönemde Kur'an'a ve Tefsire ne oldu? Istanbul.
[›Was ist in der Moderne aus dem Koran und der Exegese geworden?‹].

Paret, Rudi [10]2007 [[1]1979]: Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret. Stuttgart.

Parkin, David 2000: Inside and Outside the Mosque: A Master Trope. In: Parkin, David/Headley, Stephen (Hg.) 2000: Islamic Prayer Across the Indian Ocean: Inside and Outside the Mosque. Surrey. 1-22.

Pessagno, J. Meric 1984: Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb. The View of Abū Manṣur al-Māturīdī. In: Journal of the American Oriental Society (104/1). Studies in Islam and the Ancient Near East Dedicated to Franz Rosenthal (Jan.-Mar., 1984). 177-191.

Peter, Frank 2006a: Individualization and Religious Authority in Western European Islam. In: Islam & Christian Muslim Relations 17 (2006). 105-118.

Peter, Frank 2006b: Leading the Community in the Middle Way: A Study of Muslim Field in France. In: The Muslim World 96 (2006). 706-736. [Peter, Frank/Arigita, Elena (Hg.) 2006: Authorizing Islam in Europe, Sondernummer The Muslim World 96/4 (2006)].

Pille, Thomas 2013: Das Referendariat. Eine ethnographische Studie zu den Praktiken der Lehrerbildung. Bielefeld.

Poppen, Klaus 1973: Freiburger auf Zeit. In: Freiburger Almanach 24. Illustriertes Jahrbuch 1973. Freiburg. 35-41.

Prätor, Sabine 1985: Türkische Freitagspredigten: Studien zum Islam in der heutigen Türkei. Berlin.

Raudvere, Catharina 2012: Textual and Ritual Command: Muslim Women as Keepers and Transmitters of Interpretive Domains in Contemporary Bosnia and Herzegovina. In: Bano, Masooda/Kalmbach, Hilary (Hg.) 2012: Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston. 259-278.

Rausch, Margaret J. 2012: Women Mosque Preachers and Spiritual Guides: Publicizing and Negotiating Women's Religious Authority in Marocco. In: Bano, Masooda/Kalmbach, Hilary (Hg.) 2012: Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston. 59-84.

Reckwitz, Andreas 2002: Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing. In: European Journal of Social Theory. 5 (2) (2002). 243-263.

Reckwitz, Andreas 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003). 282-301.

Reetz, Dietrich 2010: From Madrasa to University. The Challenges and Formats of Islamic Education. In: Ahmed, Akbar S./Sonn, Tamara (Hg.): The SAGE Handbook of Islamic Studies. Los Angeles. 106-139.

Reisinger, Susanne 2015: Formen religiösen Wandels: Die Bildung muslimischer Frauengruppen. Eine empirische Untersuchung im religiösen Feld von 2006-2011. Online-Publikation: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-403276 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Rey, Terry 2007: Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy. London.

Ritsch, Wolfgang 1987: Die Rolle des Islams für die Koranschulerziehung in der Bundesrepublik Deutschland. Köln.

Rosenow, Kerstin 2010: Von der Konsolidierung zur Erneuerung – eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB). In: Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (Hg.) 2010: Jenseits von ›Identität oder Integration‹. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen. Wiesbaden. 169-200.

Rosenow-Williams, Kerstin 2012: Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany: New Developments in the 21st Century. Leiden u.a.

Rosenow-Williams, Kerstin 2014: Organizing Muslims and Integrating Islam: Applying Organisational Sociology to the Study of Islamic Organisations. In: Journal of Ethnic and Migration Studies 40 (2014): 759-777.

Rosyad, Rifki 1995: A Quest for True Islam. A Study of the Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung, Indonesia. Canberra.

Rudolph, Ulrich 1996: Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand. Leiden u.a.

Safi, Omid 2005: Modernism: Islamic Modernism. In: Jones, Lindsay u.a. (Hg.) 2005: Encyclopedia of Religion. Second edition. Farmington Hills. 6095-6102.

Şahinöz, Cemil 2008: Die Nurculuk Bewegung: Entstehung, Organisation und Vernetzung. Istanbul.

Saktanber, Ayşe 2001: Kemalist Kadın Hakları Söylemi. In: Kemalizm, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2 (2001). 323-333.

[›Der Frauenrechte-Diskurs im Kemalismus‹].

Salvatore, Armando 2009: Tradition and Modernity within Islamic Civilisation and the West. In: Masud, Muhammad Khalid/Salvatore, Armando/van Bruinessen, Martin (Hg.) 2009: Islam and Modernity. Key Issues and Debates. Edinburgh. 3-35.

Sarikaya, Yaşar 2017: »Folge nicht dem, wovon du kein Wissen hast« (Koran 17/36). Islamisch-theologische Grundlagen der Erziehung zu religiöser Mündigkeit. In: Sarikaya, Yaşar/Bäumer, Franz-Josef (Hg.) 2017: Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext. Münster. 137-158.

Schäfer, Heinrich 2004: Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu. Frankfurt a.M.

Scheinhardt, Saliha 1980: Religiöse Identität oder Re-Islamisierung? Koranschulen in der Türkei und in der BRD. In: Ausländerkinder – Forum für Schule und Sozialpädagogik 3 (1980). 48-58.

Schielke, Samuli 2006: Sakralisierung des Alltags und Banalisierung des Heiligen: Religion und Konsum in Ägypten. Working Papers of the Department of Anthropology and African Studies of the Johannes Gutenberg University of Main 69 (2006).

Schielke, Samuli 2007: Hegemonic Encounters: Criticism of Saints-day Festivals and the Formation of Modern Islam in late 19th and early 20th-century Egypt. In: Die Welt des Islams 47 (2007). 319-355.

Schielke, Samuli 2009: Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. In: Journal of the Royal An-

thropological Institute 15 (2009): Special issue 1 (Islam, Politics, Anthropology). S24-S40.

Schielke, Samuli 2010: Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. ZMO working papers: 2 (2010).

Schiffauer, Werner 2000: Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz. Frankfurt a.M.

Schiffauer, Werner 2002: Die Kaplan-Gemeinde und die »Islamische Gemeinschaft Milli Görüş« – zur inneren Dynamik des Islam in Deutschland. In: Berlin Senatsverwaltung für Inneres, Abteilung Verfassungsschutz (Hg.) 2002: Islamismus. Diskussion eines vielschichtigen Phänomens. Studienreihe »Im Fokus«. Berlin. 79-97.

Schiffauer, Werner 2004a: Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş – ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration. In: Bade, Klaus J./Bommes, Michael/Münz, Rainer (Hg.) 2004: Migrationsreport 2004. Fakten – Analysen – Perspektiven. Frankfurt/New York. 67-96.

Schiffauer, Werner 2004b: Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. In: Soziale Welt 55 (2004). 347-368.

Schiffauer, Werner 2006a: Verfassungsschutz und islamische Gemeinden. In: Kemmesies, Uwe E. (Hg.) 2006: Terrorismus und Extremismus – der Zukunft auf der Spur. Beiträge zur Entwicklungsdynamik von Terrorismus und Extremismus – Möglichkeiten und Grenzen einer prognostischen Empirie. O.O. 237-254.

Schiffauer, Werner 2006b: Verwaltete Sicherheit – Präventionspolitik und Integration. In: Bommes, Michael/Schiffauer, Werner (Hg.) 2006: Migrationsreport 2006. Fakten – Analysen – Perspektiven. Herausgegeben für den Rat der Migration. Frankfurt a.M. 113-163.

Schiffauer, Werner 2008: Parallelgesellschaften. Wie viel Wertekonsens braucht unsere Gesellschaft? Für eine kluge Politik der Differenz. Bielefeld.

Schiffauer, Werner 2010: Nach dem Islamismus: Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş. Eine Ethnographie. Frankfurt a.M.

Schimmel, Annemarie 2014: Das islamische Jahr. Zeiten und Feste. München.

Schmid, Hansjörg 2007: Auf dem Weg zum Integrationslotsen? Das Rollenverständnis der Imame in Deutschland ändert sich. In: Herder Korrespondenz 61 (2007). 25-30.

Schmid, Hansjörg 2008: Anwälte, Vermittler oder Partner? Zur sozialen Rolle kirchlicher Akteure im christlich-islamischen Dialog. In: Hünseler, Peter (Hg.) 2008: Im Dienste der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen. (Festschrift für Christian W. Troll). Regensburg. 115-145.

SCHMID, HANSJÖRG/AKCA, AYŞE ALMILA/BARWIG, KLAUS 2008: Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg. Baden-Baden.

SCHMITZ, SABINE/IŞIK, TUBA (Hg.) 2015: Muslimische Identitäten in Europa. Dispositive im gesellschaftlichen Wandel. Bielefeld.

SCHNEIDER, IRENE 2010: Islamische Erziehung an deutschen Moscheen. In: Recht der Jugend und des Bildungswesens 58 (2010). 53-69.

SCHREIBER, CONSTANTIN 2017: Inside Islam: Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird. Unter Mitarbeit von Hamza Jarjanazi. Berlin.

SCHRODE, PAULA 2010: Sunnitisch-islamische Diskurse zu Halal-Ernährung: Konstituierung religiöser Praxis und sozialer Positionierung unter Muslimen in Deutschland. Würzburg.

SCHWINGEL, MARKUS 1995: Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg.

SEIBERT, LAIF H. 2010: Glaubwürdigkeit als religiöses Vermögen. Grundlagen eines Feldmodells nach Bourdieu am Beispiel Bosnien-Herzegowinas. In: Berliner Journal für Soziologie 20 (2010). 89-117.

SEIDEL, EBERHARD/DANTSCHKE, CLAUDIA/YILDIRIM, ALI 2000: Politik im Namen Allahs. Der Islamismus – eine Herausforderung für Europa. Brüssel.

ŞEN, FARUK/SAUER, MARTINA 2006: Islam in Deutschland. Einstellungen der türkischstämmigen Muslime. Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. Ergebnisse einer bundesweiten Befragung. Essen.

SEUFERT, GÜNTER/WAARDENBURG, JACQUES 1999: Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa. Europe and Christianity as Reflected in Turkish Muslim Discourse and Turkish Muslim Life in the Diaspora. Istanbul/Stuttgart.

SEUFERT, GÜNTER 2013: Überdehnt sich die Bewegung von Fethullah Gülen? Eine türkische Religionsgemeinde als nationaler und internationaler Akteur. Berlin.

SILVERSTEIN, BRIAN 2007: Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline. In: VAN BRUINESSEN, MARTIN/HOWELL, JULIA DAY (Hg.) 2007: Sufism and the ›Modern‹ in Islam‹. London/New York. 39-60.

SIRMA, İHSAN SÜREYYA 2010: Müslümanlar entel olma peşindeler. [›Muslime wollen unbedingt pseudo-intellektuel sein‹]. Online-Publikation:

http://islamigundem.blogcu.com/prof-dr-i-sureyya-sirma-muslumanlar-entel-olma-pesindeler/9228276 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

SPIELHAUS, RIEM 2006: Musliminnen und ihr Engagement im Gemeindeleben. In: FÄRBER, ALEXA/SPIELHAUS, RIEM (Hg.) 2006: Islamisches Gemeindeleben in Berlin. Berlin. 64-69.

SPIELHAUS, RIEM 2011: Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung. Würzburg.

Spielhaus, Riem 2012: Making Islam relevant: Female Authority and Representation of Islam in Germany. In: Bano, Masooda/Kalmbach, Hilary (Hg.) 2012: Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority. Leiden/Boston. 437-455.

Spielhaus, Riem 2016: Semantics of the »Actual« Islam. In: British Council 2016: Building a Shared Future: Citizenship and Identity. A joint Publication of the British Council's Our Shared Future project and the Centre of Islamic Studies at the Cambridge University. 26-28.

Spuler-Stegemann, Ulrike 2002: Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen. Freiburg.

Stiftung Zentrum für Türkeistudien 2005: Religiöse Praxis und organisatorische Vertretung türkischstämmiger Muslime in Deutschland. Religiöse Praxis – organisatorische Einbindung – Einstellungen. Ergebnisse einer telefonischen Befragung. Essen.

Sunier, Thijl 2009: Beyond the Domestication of Islam: A Reflection on Research on Islam in European Societies. Antrittsvorlesung, Vrije Universiteit Amsterdam.

Sunier, Thijl 2013: Making Islam Work in the Netherlands. Conference-Paper. NGG Annual Conference 2013: »Lived Religion: Studying Religious Practice«. 24.-25.10.2013, Leiden University, Netherlands.

Svensson, Jonas 2006: Have You All Got Your Copy of the Qur'an? Rationalisation, Ritual and the Role of God's Word in a Kenyan Islamic Educational Setting. In: Tidsskrift for islamforskning 1 (2006) 1-27.

Takim, Abdullah 2007: Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's »Zeitgenössischem Korankommentar«. Istanbul.

Taş, Kemalettin 2005: Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri, Ankara.
[›Kriterien der Religiosität unter jungen Studierenden‹] .

Tekin, Mustafa 2007: Ehli sünnet'in çağdaş eleştirilerinin toplumsal arkaplanı. In: EKEV Akademi Dergisi 11/33 (2007). 121-138.
[›Die gesellschaftlichen Hintergründe der zeitgenössischen Kritiken an *Ahl as-sunna*‹].

Tepecik, Ebru 2003: Bildungsarbeit im Auftrag des Islamismus. Erziehung oder Indoktrination? Wiesbaden.

Tezcan, Levent 2002: Inszenierungen kollektiver Identität, Artikulationen des politischen Islam – beobachtet auf den Massenversammlungen der türkisch-islamistischen Gruppe Milli Görüs. In: Soziale Welt 53 (2002). 303-324.

Tezcan, Levent 2003: Religiöse Strategien der »machbaren« Gesellschaft: verwaltete Religion und islamistische Utopie in der Türkei. Bielefeld.

TEZCAN, LEVENT 2011: Repräsentationsprobleme und Loyalitätskonflikte bei der Deutschen Islam Konferenz. In: MEYER, HENDRIK/SCHUBERT, KLAUS (Hg.) 2011: Politik und Islam. Wiesbaden. 113-132.

TEZCAN, LEVENT 2012: Das muslimische Subjekt: Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz.

THIELMANN, JÖRN 2005: The Shaping of Islamic Fields in Europe – A Case Study in South-West Germany. In: NÖKEL, SIGRID/TEZCAN, LEVENT (Hg.) 2005 Islam and the New Europe – Continuities, Changes, Confrontations. Bielefeld. 152-177.

THIELMANN, JÖRN 2008: Vielfältige muslimische Religiosität in Deutschland. Ein Gesamtüberblick zu den Ergebnissen der Studie der Bertelsmann Stiftung. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.) 2008: Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken. Gütersloh. 13-21.

THIELMANN, JÖRN 2012: Die Sunna leben in Deutschland: Von der Entstehung islamischer Felder und muslimischer Techniken des Selbst. In: SCHRODE, PAULA/SIMON, UDO (Hg.) 2012: Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland. Würzburg. 149-172.

THIELMANN, JÖRN 2013: Islamic Fields and Muslim Techniques of the Self in a German Context. In: BEHLOUL, SAMUEL M./LEUENBERGER, SUSANNE/TUNGER-ZANETTI, ANDREAS (Hg.) 2013: *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self.* Bielefeld. 203-220.

THOMÄ-VENSKE, HANNS 1981: Islam und Integration: zur Bedeutung des Islam im Prozeß der Integration türkischer Arbeiterfamilien in die Gesellschaft der Bundesrepublik. Hamburg.

TIETZE, NIKOLA 2001: Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. Hamburg.

TOPAL, SEMIHA 2011: Dindarlık, Modernlik ve Hizmet: Gülen Hareketi'nde Eğitimli-Profesyonel Kadınların Tecrübeleri. Online-Publikation.

[›Religiosität, Moderne und Hizmet: Die Erfahrung von gebildeten-berufstätigen Frauen in der Bewegung von Gülen‹].

TOPAL, SEMIHA 2012: Pursuit of Piety in the Public Sphere: A Weberian Analysis of the Gülen Hizmet Movement. In: BALCI, TAMER/MILLER, CHRISTOPHER L. (Hg.) 2012: The Gülen Hizmet Movement: Circumspect Activism in Faith-Based Reform. Newcastle upon Tyne. 189-200.

TORAB, AZAM 2007: Performing Islam: Gender and Ritual in Iran. Leiden.

TOSUN, CEMAL 1993 ([2]2006): Din ve Kimlik. Ankara.

[›Religion und Identität‹].

TRÖNDLE, D. 2006: Die Freitagspredigten (hutbe) des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) in der Türkei. Seelsorge, religiöse

Dienstleistung oder Instrumentalisierung der Religion? In: Konrad-Adenauer-Stiftung-Auslandsinformationen 4/2006. 52-78.
Tuksal, Hidayet Şefkatli 2000: Kadın karşıtı söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri. Ankara.
[Engl. Titel: The Projections of Misogynist Discourse in Islamic Tradition].
Tuksal, Hidayet Şefkatli 2013: Misogynistic Reports in the Hadith Literature. In: Aslan, Ednan/Hermansen, Marcia/Medeni, Elif (Hg.) 2013: Muslima Theology. The Voices of Muslim Women Theologians. Frankfurt a.M. u.a. 133-154.
Ucar, Bülent/Sarikaya, Yaşar (Hg.) 2009: Entwicklung der islamischen Religionspädagogik in der Türkei im 20. Jahrhundert. Hamburg.
Ucar, Bülent/Bergmann, Danja (Hg.) 2010: Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen, Ausgangslagen, Erwartungen und Ziele. Beiträge zur Interdisziplinären Fachtagung an der Universität Osnabrück 11. bis 12. Dezember 2009. Göttingen.
Ucar, Bülent (Hg.) 2010a: Imam-Ausbildung in Deutschland: Islamische Theologie im europäischen Kontext. Göttingen.
Ucar, Bülent (Hg.) 2010b: Die Rolle der Religion im Integrationsprozess: Die deutsche Islamdebatte. Frankfurt a.M. u.a.
Ucar, Bülent (Hg.) 2011: Islamische Religionspädagogik zwischen authentischer Selbstverortung und dialogischer Öffnung: Perspektiven aus der Wissenschaft und dem Schulalltag der Lehrkräfte. Frankfurt a.M.
Uslu, Nurullah 2010: Almanya'daki müslüman gençlerin camilerden beklentileri. Noderstedt.
[›Die Erwartungen muslimischer Jugendlicher an Moscheen in Deutschland.‹]
Van Bruinessen, Martin 2009: Sufism, ›Popular‹ Islam and the Encounter with Modernity. In: Masud, Mohammad Khalid/Salvatore, Armando/van Bruinessen, Martin (Hg.) 2009: Islam and Modernity. Key Issues and Debates. Edinburgh. 125-157.
Van Bruinessen, Martin 2011: Producing Islamic Knowledge in Western Europe. Discipline, Authority, and Personal Quest. In: van Bruinessen, Martin/Allievi, Stefano 2011: Producing Islamic Knowledge – Transmission and Dissemination in Western Europe. London. 1-27.
Van Bruinessen, Martin/Allievi, Stefano 2011: Producing Islamic Knowledge – Transmission and Dissemination in Western Europe. London.
Van Bruinessen, Martin 2013: Pious Muslims as a Bridge between Turkey and the West: The Amazing Case of the Imam Hatip Graduates Studying in Europe. In: Çağlar, İsmail 2013: From Symbolic Exile to Physical Exile: Turkey's Imam Hatip Schools, the Emergence of a Conservative Counter-Elite, and its Knowledge Migration to Europe, Amsterdam. 5-21.
Van Ess, Josef 2011: Der Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten. Band II. Berlin/New York.

VERTER, BRADFORD 2003: Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu. In: Sociological Theory 21/2 (2003). 150-174.

VICINI, FABIO 2014: »Do not Cross Your Legs.« Islamic Sociability, Reciprocity and Brotherhood in Turkey. In: La Ricerca Folklorica 69 (2014). Special Issue on: Lifeworlds and Religious Commitment: Ethnographic Perspectives on Subjectivity and Islam. 93-104.

VINDING, NIELS VALDEMAR 2013: Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England. Copenhagen.

VON CAMPENHAUSEN, AXEL FRHR. 2005: Religionsunterricht für Muslime. Zur Stellung des Religionsunterrichts im Grundgesetz. In: LANGENFELD, CHRISTINE/LIPP, VOLKER/SCHNEIDER, IRENE (Hg.) 2005: Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2. Juni 2005. Göttingen. 1-16.

VON DENFFER, AHMED/RICHARDS, K. o.J.: 40 Hadithe Imam Nawawi. O.O. Online-Publikation:
www.way-to-allah.com/dokument/40Ahadith.pdf [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

VON KÜGELGEN, ANKE 2007: »Muḥammad ʿAbduh«. In: EI³.

VON KÜGELGEN, ANKE 2010: Muslimische Theologen und Philosophen im Wett- und Widerstreit um die Ratio – Ein Thesenpapier zum Diktum der »Vernunftreligion« Islam im 11.-14. Jahrhundert. In: Asiatische Studien. Études Asiatiques 64 (2010). 601-648.

VON WENSIERSKI, HANS-JÜRGEN/LÜBCKE, CLAUDIA (Hg.) 2007: Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwachsprozesse und Jugendkulturen, Opladen/Farmington Hills.

WAARDENBURG, JEAN JACQUES 2002: Islam. Historical, Social, and Political Perspectives. Berlin/New York.

WACQUANT, LOIC/BOURDIEU, PIERRE 1996: Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.

WEBER, MAX 1922 [⁵1980]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen. [Erster Halbband, Zweiter Teil. Kapitel IV Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)].

WELSER, STEPHANIE 2017: Fraktale Vielfalt zwischen Pädagogik und Politik. Eine rekonstruktive Studie zu handlungsleitenden Orientierungen in der Mädchenarbeit. Wiesbaden.

WENSINCK, A.J. 1927: A Handbook of Early Muhammadan Tradition. Alphabetically Arranged. Leiden.

WOKOECK, URSULA 2009: Wie lässt sich die Geschichte der Muslime in Deutschland vor 1945 erzählen? In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37 (2009). 122-144. [Zugleich: BRUNNER, JOSÉ/LAVI, SHAI (Hg.) 2009: Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität].

WOODHEAD, LINDA 2013: Tactical and Strategic Religion. In: DESSING, NATHAL M./JELDTOFT, NADIA/NIELSEN, JORGEN S./WOODHEAD, LINDA (Hg.) 2013: Everyday Lived Islam in Europe. Farnham u.a. 9-22.

WUNN, INA 2007: Muslimische Gruppierungen in Deutschland. Ein Handbuch. In Zusammenarbeit mit Hamideh Mohageghi u.a. Stuttgart.

YAŞAR, AYSUN 2012: Die DITIB zwischen Türkei und Deutschland. Untersuchungen zur Türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. Würzburg.

YILDIZ, ZAFER 2004: Diyanet Çocuk Dergisi'nin din eğitimi açısından değerlendirilmesi. Ankara.

[›Eine Bewertung der Zeitschrift Diyanet Çocuk aus religionspädagogischer Perspektive‹].

YILGIN, MEHMET 2007: Erwartungen von türkischen Eltern an religiöse Erziehung in Moscheen in Deutschland. Marburg.

YÜKLEYEN, AHMET 2009: Localizing Islam in Europe. Religious Activism among Turkish Islamic Organizations in the Netherlands. In: Journal of Muslim Minority Affairs 29 (2009). 291-309.

Web-Quellen

https://www.meb.gov.tr/ [Letzter Zugriff: 04.01.2020].

www.ditib.de/default.php?id=8&lang=de [Letzter Zugriff: 05.01.2020].

https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

https://www.igmg.org/tr/Diyanet-aeayleri-baaykanae %C2 %B1-mehmet-ga %C2 %B6rmez-igmg-genel-merkezini-ziyaret-etti/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

https://www.igmg.org/tr/ali-bardakoaeylu-igmgaeyi-ziyaret-etti/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

http://freitagsworte.de/index.php/2017/07/28/kein-konservativer-muslim/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

http://izhamburg.de/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

http://frauenbereich.tumblr.com/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

https://www.youtube.com/watch?v=DgdnGtaLDQ4 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

https://www.youtube.com/watch?v=I01S8wrTLDc [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

www.unmosquedfilm.com/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

TV, Rundfunk und Presse

BBC: [Ohne Autor*in] »Kadın-erkek eşitliği fıtrat'a ters« [›Die Gleichheit von Mann und Frau ist gegen die *fiṭra*.‹] In: BBC-Türkçe vom 24.11.2014. Online: www.bbc.com/turkce/haberler/2014/11/141124_kadininfitrati _erdogan. [Letzter Zugriff: 18.05.2018].

Ates, Seyran: »Ich halte das für eine verlogene Kampagne«. In: Domradio.de am 03.10.2019. Online: https://www.domradio.de/themen/islam-und-kirche/2019-10-03/ich-halte-das-fuer-eine-verlogene-kampagne-islamkritikerin-seyran-ates-zum-tag-der-offenen-moschee [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Bulut, Yakub 2004: Kadın müftüler geliyor. [›Bald gibt es weibliche Muftis‹].In: Yeni Şafak vom 24.10.2004. Online: https://www.yenisafak.com/gundem/kadin-muftuler-geliyor-2684374 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

DTJ-Online: [Ohne Autor*in] »DITIB Jugendverband schmeißt hin«. In: DTJ-Online 2017 vom 12.05.2017. Online: https://dtj-online.de/ditib-jugend-bdmj-ruecktritt-83748 [Letzter Zugriff: 18.05.2018].

Hockenos, Paul 2010: Educating Imams in Germany: the Battle for a European Islam. In: The Chronicle of Higher Education vom 18.07.2010. Online: https://www.chronicle.com/article/Educating-Imams-in-Germany-/66282 [Letzter Zugriff: 04.01.2020].

Horsch, Silvia/Kisi, Melahat 2015: Widersprüche zwischen Theorie und Praxis. Frauen in Moscheen – isoliert, ignoriert und integriert. In: Islamische Zeitung vom 31.03.2015. Online: https://www.islamische-zeitung.de/widersprueche-zwischen-theorie-und-praxis/ [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Hür, Kemal 2018: Ankaras Einfluss auf deutschen Moscheeverband. In: Deutschlandfunk vom 26.01.2018. Online: https://www.deutschlandfunk.de/ditib-ankaras-einfluss-auf-deutschen-moscheeverband.724.de.html?dram:article_id=409350 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Khankan, Sherin 2017: Interview mit Sherin Khankan, Imamin der Mariam-Moschee in Kopenhagen. In: Zeit online vom 19.02.2017. Online: www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2017-01/frauen-islam-imamim-moscheevorsteherin [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Lehnhoff, Brigitte 2018: Gülen-Bewegung unter Druck. In: NDRkultur. vom 04.10.2018. Online: https://www.ndr.de/ndrkultur/sendungen/freitagsforum/Guelen-Bewegung-unter-Druck,lehnhoffguelenbewegung100.html [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Mayer, Hans-Uli 2012: Radikale Islamisten haben Region den Rücken gekehrt. In: swp.de vom 07.09.2012. Online:

https://www.swp.de/suedwesten/staedte/ulm/radikale-islamisten-haben-region-den-ruecken-gekehrt-20803713.html [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Milli Görüş & Perspektive: [Ohne Autor*in] »Viyana İslam Enstitüsü yeni eğitim dönemini açtı«. [›Das islamische Institut Wien eröffnet sein neues Lehrjahr‹]. In: Milli Görüş & Perspektive. IGMG aylık yayın organı vom 09.10.2003. S. 11.

Ourghi, Abdel-Hakim 2016: Koranunterricht in Moscheen. Pädagogik der Unterwerfung. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung FAZ vom 19.05.2016. Online: www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/koranunterricht-in-moscheen-entfremdet-von-westlichem-umfeld-14238024-p2.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Ourghi, Abdel-Hakim 2017: Orte der Vorradikalisierung. In: Neue Zürcher Zeitung NZZ vom 25.04.2017. Online: https://www.nzz.ch/feuilleton/moscheen-in-deutschland-orte-der-vorradikalisierung-ld.1288580 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Südkurier: [Ohne Autor*in] »Diyanet, Ditib [sic!] und die türkischen Imame in Deutschland: Zahlen und Fakten« In: Südkurier vom 15.02.2017. Online: https://www.suedkurier.de/nachrichten/politik/Diyanet-Ditib-und-die-tuerkischen-Imame-in-Deutschland-Zahlen-und-Fakten;art410924,9133387 [Letzter Zugriff: 03.01.2020].

Im Text erwähnte Koransuren und -verse

Sach- und Personenregister

Die türkischen und deutschen Entsprechungen islamischer Begriffe werden gewöhnlich in arabischer Schreibweise indiziert (*Gebetsruf* und *ezan* unter *aḏān*), gelegentlich auch in türkischer oder deutscher Schreibweise, wenn diese im Text häufiger Verwendung findet (z.B. *mantık* unter *Logik*) oder einen spezifisch türkischen Bezug aufweist (*sohbet*) bzw. im Deutschen eingebürgert ist (*Hadsch*). Jeweils wird auf den richtigen Eintrag im Index verwiesen, also etwa unter *Gebetsruf* auf *aḏān*.

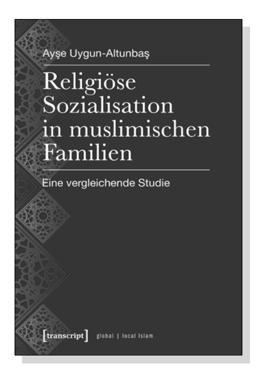
Bei der Schreibung arabischer Begriffe verwende ich die Transkriptionsregeln der DMG. Bei der Indizierung bleibt der arabische Artikel unberücksichtigt (*al-Falaq* unter *F-*), ebenso die Sonderzeichen ʿ und ʾ sowie die Diakritika der arabischen Umschrift. Die Zeichen ḏ/ḍ werden also wie d behandelt usw. Dasselbe gilt entsprechend für türk. ç, ı, ğ, ş und schließlich auch für dt./türk. ü.

Islamwissenschaft



Abbas Poya (Hg.)
Koranexegese als »Mix and Match«
Zur Diversität aktueller Diskurse in der tafsir-Wissenschaft

2017, 218 S., kart.
39,99 € (DE), 978-3-8376-4112-7
E-Book: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4112-1



Ayse Uygun-Altunbas
Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien
Eine vergleichende Studie

2017, 484 S., kart., 4 SW-Abbildungen
39,99 € (DE), 978-3-8376-4047-2
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
E-Book: ISBN 978-3-8394-4047-6



Theresa Beilschmidt
Gelebter Islam
Eine empirische Studie zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland

2015, 270 S., kart.
34,99 € (DE), 978-3-8376-3288-0
E-Book
PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3288-4

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de